

ביאורי סוגיות בירושלמי



כולל "דורשי ציון"
תשע"ח

להערות והארות ניתן לפנות:
הרב שמואל צבי ברגר
טל: 0504102503



הקדמה

בשעטו"מ אנו מגישים בס"ד לפני הלומדים פרי לימודנו בפרק שני בירושלמי מסכת ברכות, אשר נלמד בכלל עיון ירושלמי "דורשי ציון" ירושלים בראשות הרה"ג ר' נתן רוטמן שליט"א.

הכולל שם לו למטרה להגיע לחקר הבנת דברי הירושלמי בהסתמך על מפרשי הירושלמי ומה שמתחדש ומתבאר מתוך דיבוק החברים ופולפול התלמידים.

הנה כל לומד הן בבלי והן בירושלמי ישים לב שפעמים חז"ל באים לאפוקי מהבנה מסוימת ולפעמים אדרבא בנויים ומיוסדים על הבנה מסוימת ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר ומשלימים אלו את אלו. שני התלמודים שעל דרך כלל אותם החכמים מבדרי שמעתתיהו בשניהם, משלימים זה את זה ומלמדים זה על זה, ועל ידי העיון והמשמוש בשניהם עם ביאורי רבותינו הראשונים והאחרונים ניתן ביתר שאת להגיע להבנת דברי חז"ל הקדושים.

ענין נוסף הוא למצוא ראיות לסוגיות שדנו והאריכו בהם הראשונים, ובירושלמי ניתן למצוא להם ראיה, מהם שהביאו הראשונים עצמם ומהם שהביאו הלומדים מתוך הבנה ומתוך משמוש ופשפוש הדק היטב בדברי הירושלמי, ולראות היאך יוכרע להלכה.

תוך כדי הדברים מתבארים הסוגיות אף שלא בהקשר ישיר לירושלמי ואף בהם מתחדשים ומתבארים דברים כדרכה של תורה, ומשתדלים לאסוקי בהם שמעתתא אליבא דהלכתא.

הקונטרס שלפנינו הוא סיכום שנכתב ע"י כלל לומדי הכולל ומחולק לשני חלקים:

א. סיכום הסוגיות ממה שנלמד במסגרת זו.

ב. ביאור הירושלמי - לרוב לא באנו לבאר את כל הירושלמי שבזה כבר קדמונו אחרים, אלא בדברים שהתחדשו לבני החבורה ביאורים על פי מה שהסיקו לאחר העיון. ויש לדעת שבהרבה מהמקומות יובנו הדברים בביאור הירושלמי רק אחר הבנת כלל הסוגיא כמו שהתבארה בחלק העיונים.

חוברת זו אין בה משום קביעת דברים אפי' דרך לימוד, שאינה אלא מהדורא זמנית לעיון ולהארות, ועדין אנו מתעתדים להוסיף הערות והארות של הלומדים ובראשם ראש הכולל שליט"א, מכל מקום אף שאר הלומדים שבכל אתר ואתר שיעיינו בדברים ויעירו הערותיהם ויאירו עיננו תבוא עליהם ברכת טוב.

תודתנו נתונה לכל חברי הכולל שהשתתפו בכתיבת הדברים ובליבון הסוגיות ובמיוחד לרבנו ראש הכולל ובראשם ראש רשת הכוללים הרה"ג ר' אברהם צוויג שליט"א שמשים עצמו כשיירים לצרכי הכולל והאברכים, וכל חפצו וחשקו להגדיל תורה ולהאדירה, בבחינת בית שמגדלין לומדי תורה בכל חלקי הפרד"ס, יזכהו הקב"ה שחפץ ה' בידו יצלח ויושפע שפע רב לו ולכל משפחתו מתוך נחת דקדושה ויאירו בניו ותלמידיו בתורה. אמן כיה"ר.

העורכים.

— |

| —

— |

| —

תוכן ענינים

א	בסוגיית ברכות מעכבות את הק"ש
ג	שהה כדי לגמור את כולה
ה	גוף נקי
ז	ברכת התפילין - כמה ברכות מברכין
י	ברכת "לשמור חוקיו"
יז	תפילין כנגד הערוה
כ	להשמיע לאוזניו בתפילה
כב	משמיע לאוזניו בקריאת שמע
כד	ביאור הירושלמי ונוסחאותיו בדין משמיע לאוזניו
כו	נתפלל ולא כיון לכו
	ביאורים והערות על סדר הירושלמי
כח	ברכות פרק שני

בסוגיית ברכות מעכבות את הק"ש

[מתוך שיעור ראש הכולל הגאון רבי נתן ברוך רוטמן שליט"א]

מעכבות דהיינו אם אמרם בכלל או לא אמרם, אלא הנידון הוא מצד סדר הדבר שאם לא אמר הקריאת שמע יחד עם הברכות לפי צורת תקנתן לפניו ואחריה לא יצא. [ופשוט הוא דבב' המקומות כוונת הירושלמי הוא לאותו נידון (ויש לד"ק זאת ממה שאמר רבי בא "אין מן הדא לית את שמע מינה" דמשמע דמכאן אין ראייה אבל ממקום אחר יש ראייה, ובאמת רבי בא הוא זה שבפרק שני מוכיח ממתני' דהיה קורא דברכות אין מעכבות)]

והנה הבבלי כאן לא שאל מה עם הברכות, וגם לעיל גבי אמר להם הממונה ד"ק רק לגבי סדר הברכות, ולא לגבי אם ברכות מעכבות.

ונראה דיש כאן פלוגתא בין הירושלמי לבבלי בהבנת הקשר שבין הברכות לק"ש, שלשיטת הבבלי אין קשר בין הברכות לק"ש [ורק נתקן סדר מסוים של אמירת הק"ש יחד עם הברכות לפניו ואחריה], ולהירושלמי הברכות ממש קשורות לק"ש והם ממש ברכות על הק"ש.

ולכן לבבלי כאן בהיה קורא בתורה לא היה קשה עם הברכות, דכיון שהברכות אין להם קשר עם הק"ש, א"כ ודאי שאומר אותם אח"כ [ובאופן דהבנת הרשב"א בירושלמי היא ודאי נכונה לפי הבבלי], ולכן הבבלי ד"ק מאמר להם הממונה רק שסדר ברכות לא מעכב אבל

כתבו התוס' בריש פירקין [יג,א] דבירושלמי אמרינן זאת אומרת ברכות אינן מעכבות, דאע"פ שלא אמר שתים לפניו ושתים לאחריה יצא דאל"כ תקשי מאי מהני אם לא כוון לבו הרי לא בירך תחילה. והק' התוס' הא בפ"ק [יב,א] מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות, ותירצו דהתם איירי בצבור ודייקא נמי דקתני אמר להם הממונה.

והרשב"א כתב, שאומר הברכות אח"כ, וכוונת הירושלמי היא רק שברכות לא מעכבות שיהיו יחד עם הק"ש.

ודבריהם קשים, דהא בירושלמי לעיל פ"ק על הא מתני' דאמר להם הממונה, אמרינן "רבי אמי בשם ר"ל זאת אומרת שאין הברכות מעכבות", ומשינן "אמר רבי בא אין מן הדא לית את שמע מינה כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע". הרי דהירושלמי דן באותו נידון גם לגבי ציבור ודלא כתוס' שכתבו לחלק בין יחיד לציבור.

ועל מש"כ הרשב"א קשה דהרי מתבאר שם דנידון הירושלמי להוכיח שאין הברכות מעכבות היה מצד זה שבזה שאומר עשרת הדברות בין הברכות שלפניה לק"ש יש הפסק, וא"כ נידון הירושלמי הוא לא האם עצם הברכות

אין יכול לברך. [אולם הדבר תמוה למה באמת לא הפסיד הברכות, הרי כיון שהפסיד ק"ש והברכות קשורות לק"ש א"כ שוב לא יוכל לברך הברכות, ואדרבה מסתימת הירושלמי נראה דבאמת אחר ג' שעות מפסיד הברכות. אמנם ביאור הדבר דכיון דגם אחר ג' שעות יש את ענין הקריאה וא"כ זה גם לגבי הברכות].

ולהלן בירושלמי דן אם יש דין שהה כדי לגמור את כולה בק"ש, ונסתפק הירושלמי דאולי זה דווקא כששוהה כדי לגמור את הק"ש והברכות, ויש לבאר להנ"ל דכיון שהברכות הם על הק"ש והם חלק ממשי מהק"ש לכן היה לירושלמי צד ששבב כדי לגמור את כולה זה גם את הברכות.

[עוד יש להרחיב בזה בפלוגתת הרמב"ם והרשב"א בספק קרא ק"ש אם חוזר גם על הברכות, שלהרמב"ם חוזר גם על הברכות, ולהרשב"א אין חוזר (ואמנם מצינו בזה סתירה בדעת הרשב"א וכבר עמד בזה הגר"א) ויש לבאר כנ"ל לדעת הרמב"ם דהברכות הם כל היום ואינם כתפילה אלא הם על הק"ש, לכן בספק חוזר גם עליהם, ולהרשב"א דברכות הם רק עד ד' שעות דאינם על הק"ש אלא כתפילה לכן בספק אין חוזר על הברכות.]

ובן ממש"כ המאירי בדעת הירושלמי דהיו מברכין ב"פ את הברכות ק"ש (בביהכנ"ס ואח"כ בביתו בזמן, וכן גבי נפקו לתעניתא דבפשוטו להירושלמי בירכו גם בזמן וגם אח"כ כשנאספו לתפילת התענית), די"ל דהק"ש מחייבת כל פעם ברכות, והרחבנו בזה בפ"א ה"א

עצם זה שברכות מעכבות או לא, זה לא היה נידון בבבלי דלהבבלי ודאי שהברכות לא מעכבות כי לא נתקנו על הק"ש ואין להם קשר ממשי לק"ש. אבל להירושלמי שלומד שהברכות ניתקנו ממש על הק"ש, לכן דן בב' המקומות מצד עיכוב הברכות את הק"ש והסיק דאינן מעכבות.

ונפק"מ גדולה יש בזה, באדם שקרא ק"ש בלא ברכות, האם אחר הק"ש צריך לברך הברכות, דלהירושלמי יתכן ותו אינו צריך לברך את הברכות שכל עיקרן לא נתקן אלא על ק"ש וכיון שכבר קרא הפסיד הברכות, אבל להבבלי פשוט דגם אם קרא ק"ש בלי הברכות ודאי שמברך אח"כ את הברכות דהם חיוב נפרד.

עוד נפק"מ גדולה יהיה בזה, בהא דתנן לעיל הקורא לאחר מכן (אחר ג' שעות) לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה. ובבבלי אמרו דלא הפסיד הברכות, וכתב רב האי גאון דיכול לברך עד ד' שעות כתפילה וביאר הרשב"א דהברכות אין קשורות לק"ש, וניתקן זמנן עד ד' שעות כתפילה [ובשו"ע פסק שאין צריך לומר אז שוב את הק"ש]. אולם הרמב"ם כתב דיכול לברך כל היום. ונראה דכן הוא להירושלמי דהברכות קשורות לק"ש ומיירי הרי באופן דלא קרא ק"ש, והשתא קורא ק"ש ומברך לפניה ואחריה, ולפי"ז גם אם מברך אחר זמנה באופן שעדיין לא קרא ק"ש יש לו לקרות את הק"ש.

ויש לדון להלכה לדעת הירושלמי והרמב"ם, באופן שכבר קרא ק"ש בזמנה בלא ברכות, אם יכול השתא לברך, די"ל דכיון שכבר יצא ידי חובת ק"ש שוב

שהה כדי לגמור את כולה

שהה כדי לגמור את כולה הרי הפסיק ואין כאן "קריאה אחת", וכן הוא בק"ש הלל ומגילה, אבל בתקיעה יש דינים נפרדים של תקיעה ועוד תקיעה וכו' בזה ודאי אין הפסק מעכב, ובזה פליגי הבבלי והירושלמי, שלהבבלי תשע תקיעות הם סדר אחד של תשע תקיעות ואין להפסיק בסדר זה, ולהירושלמי הם כמה דינים נפרדים וכל תקיעה הוא בפני עצמו.

ואפשר לבאר עוד, שלהבבלי יסוד הסברא ששהה כדי לגמור את כולה - אינו יוצר הפסקה, אין זה מצד שלא צריך חיבור בין חלקי המצוה, אלא מצד שאין השהיה מפסקת, ולכן אין חילוק בין המצוות השונות. ואילו הירושלמי סובר דזה ודאי ששהיה מצד עצמה היא הפסק, רק סובר הירושלמי דלא בכל המצוות מעכב זה שיש שהיה והפסק, ותלוי הדבר בכל מצוה לפי גדרה עד כמה חלקיה מחוברים.

והנה בדעת הבבלי נחלקו הרי"ף והר"ש מקוצי איך ליישב את סתירת הסוגיות בענין שהה כדי לגמור את כולה, שבסוגיא בברכות כ"ג נראה ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואילו שם בדף כד,א ובר"ה ובמגילה נראה ששהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

והרי"ף תירץ בזה דהסוגיא בברכות כג מיירי גבי תפילה, ותפילה שאני, ובה שהיה הוה הפסק, משא"כ שאר דברים אינו מפסיק. והר"ש מקוצי תירץ

בירושלמי כאן מתבאר דבק"ש הלל ומגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ובתקיעת שופר אין מעכב. והנה בבבלי (ר"ה לד,ב) הקשו באמת סתירה בין הלל ומגילה לתקיעת שופר, ותירצו הא דידיה הא דרביה, ועפי"ז פסקו הפוסקים להלכה דבכל המקומות בין ק"ש הלל ומגילה ובין בתקיעת שופר, דאין מעכב בשהה כדי לגמור את כולה.

אמנם מהירושלמי נראה שלא הוקשה לו מה בין תקיעת שופר להלל ומגילה, ודלא כבבלי.

ובפשוטו יש לבאר דעת הירושלמי, דדוקא בק"ש הלל ומגילה דיש קשר מיוחד בין פרק לפרק, (דבק"ש מתחיל ביחוד ה' וקבלת מלכותו, ואח"כ אהבת ה', ואח"כ לימוד מצוותיו, ואח"כ עול מצוות וקיומם. ובהלל ומגילה דהם הודאה לפרסומי ניסא בזה מעכב סדר האמירה, דבהלל יש סדר מסוים דמתחיל להלל מבריאת העולם ממזרח שמש וגו' ואח"כ יציאת מצרים, ואח"כ גלות, ושוב גאולה, ושוב גלות עד ימי גוג ומגוג, וכן במגילה יש סדר מסוים של סיפור הנס וכדלעיל בירושלמי פרק א'), אבל בתקיעת שופר דבפשוטו אין קשר בין התשע תקיעות, בזה סובר הירושלמי דלא מעכב אם שהה כדי לגמור את כולה.

ויש להוסיף בזה, דבכל מקום שיש דין שתהיה הקריאה - קריאה אחת, אם

באונס הוי הפסק מאיליו, ושלא באונס לא הוי הפסק. ולהרי"ף הוא איפכא שאם היסוד הוא שלא אכפ"ל כלל שיש הפסק, אזי אין מקום לחלק בין אונס ללא אונס דהא גם שלא באונס הוי הפסק אלא שלא אכפ"ל וא"כ מה יגרע אונס, ומאידיך יש מקום לחלק בין המצוות השונות ובין תפילה לשאר מצוות.

ולפי מה שנתבאר דנראה בדעת הבבלי שהוא סובר שיסוד מאן דאמר ששהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש - הוא מצד שלא אכפ"ל הפסק מדלא חילק בין המצוות השונות, משמע מזה יותר כדעת הר"ש מקוצי. ומאידיך דברי הרי"ף מתאימים יותר למה שנתבאר בדברי הירושלמי (אמנם הרי"ף לא פסק כהירושלמי).

שהפסק שהפסיק באונס הוי הפסק, ושלא באונס לא הוי הפסק, ובסוגיא דברכות כג מיירי בשהיה באונס שמים שותתין על ברכיו.

ויש לבאר דגם הרי"ף והר"ש מקוצי נחלקו בזה, דהרי"ף סובר שיסוד מה שאין הפסק ושהייה - מפסיק, היינו משום שהמצוות הללו יכולים יותר להתחלק ואין מזיק ההפסק בהם כל כך, משא"כ תפילה שבה יש יותר צורך בחיבור בין חלק לחלק לכן בתפילה שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. אמנם הר"ש מקוצי סבר שמה שאין ההפסק מפסיק הוא מצד ששהייה כלל לא נחשב להפסק, ועל כן להר"ש א"א לומר כהרי"ף, דלסברתו אין מקום לחלק בין מצוות, ורק בין אונס ללא אונס יש לחלק ששהייה

גוף נקי

והקזדור רץ אחריו והגיעו, אמר לו מה זה בידך, אמר לו כנפי יונה, ומצא כדבריו, לפיכך נקרא אלישע בעל כנפים, וכיון שאדם עומד מחליו גופו נקי, ואחר שלשה ימים היה מעביר אותן. אמר מרימר לית אנא יכיל. ר' יוחנן הוי לביש תפילין בכל יום, לפיכך הסולח לכל עונכי המשביע בטוב עדיך". [במדרש תיבות המשביע בטוב עדיך נדפסו בקטע הבא, אבל יש לפרש דזה גם קאי על תפילין שהם עדי ותכשיט ואחר שנשלחו העונות אז משביע בטוב עדיך].

ועב"פ מתבאר דבגוף נקי נכלל גם ענין הנקיות מעבירה, ולכן רבי ינאי היה מניח רק בג' ימים שאחר החולי דהחולי ממרק את העונות.

וגדר וביאור הדבר שהאדם צריך לידע יקרות וערך התפילין באופן שיוודע לשמור עליהם כראוי בלי הפחה שינה והרהורים, וכמו אלישע בעל כנפים שהקפיד מאוד במצות תפילין, ועל כן מסר נפשו עליה בשעת הסכנה ובודאי אף מסר נפשו שלא בשעת הסכנה שלא יפגום בכבודם ובקדושתם, דאם כל קפידתו היתה שלא יפיח ולא ישן א"כ לכאו' מה מצאנו באלישע יותר משאר אנשים.

והנה בהיה עובדא דאלישע בעל כנפים דנו הראשונים אם יש להוכיח משם דבשעת השמד צריך למסור את נפש גם על מצות עשה (עי' סנהדרין עדא),

הנה בירושלמי לא נתברר להדיא מהו גוף נקי דבעינן לגבי תפילין. ובבבלי שבת נתבאר דבעינן גוף נקי מהפחה ושינה.

ויש לצדד דלהירושלמי בעינן גוף נקי מעבירה. דהנה הירושלמי קאמר "רבי ינאי היה לובשן אחר חוליו ג' ימים לומר שהחולי ממרק, מה טעם הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי".

והיה אפשר לפרש בב' אופנים, או דרבי ינאי לא הניח אחר החולי ג' ימים מחמת שהחולי גורם שאין הגוף נקי. ומאידך אפשר לפרש איפכא דרבי ינאי הניח רק אחר שהיה חולה, ואז הניח רק ג' ימים ואח"כ סילקן, דהחולי מנקה את הגוף.

והדברים מתבארים ביותר מתוך דברי המדרש תהילים (המקביל לירושלמי כאן) שלא לבש אלא רק לאחר החולי.

וי"ל המדרש (מדרש תהילים קג) "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי. ר' ינאי היה מניח תפילין בתר בישיה תלתא יומין, דאמר מר תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים, ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שכל מי שמניח תפילין יפצעו את מוחו, והיה אלישע מניח תפילין, ראהו קוזדר אחד ונטל תפילין בידיו ורץ מפניו,

והנה כ' השו"ע (לח,ד) "המניח תפילין צריך לזהר מהרהור תאות אשה". וכ' ע"ז הרמ"א "ואם א"א לו בלא הרהורים מוטב שלא להניחם", ומקורו בכל בו בשם מהר"ם. אבל הב"י נחלק וכתב דודאי משום זה אין לפטור אותו מתפילין ועיי"ש בביאור הגר"א. ולפי מה שנתבאר יש מקור למהר"ם מעובדא דרבי ינאי.

ובעיקר הדבר של שמירת התפילין מצד נקיות האדם [אף שביחס לשאר עניני קודשה לא מצינו חומר שכזה], מצינו כמו"כ בבבלי ברכות פ"ג לגבי תורה, חילוק בין הפיח הוא להפיח חברו, דלעצמו חמיר יותר. ויש לבאר דלגבי עצמו הוא עכשיו במצב של פחיתות בקדושה ולא ראוי לת"ת בטהרה הגם דמצד והיה מחניך קדוש אין כ"כ בעיה דהרי כשחבירו מפיח מותר לו ללמוד, אבל כשהוא עצמו מפיח אסור לו דהוא עכשיו לא במצב הראוי לכך.

וביותר שמצות התפילין היא אות על האדם, ואדם הנושא אותם נושא עליו את קדושת ה', וכמו שאמרו "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ועל כן אמרו צריך גוף נקי שתלו את זה בגוף, (וכן יש בכמה ראיות שאפילו שאינו מניחם יש ענין לשאת אותם איתו כגון בבית הכסא ובשעת שינה), וכן דעת הרמב"ם בביאור הסוגיא בסוכה שכשישן שינת עראי יש לכסות התפילין, הרי שאם אינם גלויים ואין ניכר שם ה' עליו יש יותר קולא בהיסח הדעת וכיוצא בזה.

ולהראשונים דצריך למסור את הנפש את"ש למה הסתכן ויצא עם תפילין, אך צריך ביאור למה כשבא הקסדור הורידם. ונראה דזהו שיעור בשמירת התפילין, דאה"נ על עצמו לא חש ומסר נפשו אבל בשביל שהקסדור לא יחלל את התפילין לכן הורידם [ואולי גם לכן ניסה להחביאם בידיו].

ונפק"מ בכל זה באדם שמניח תפילין ויש לו חשש שירדם או שיפית, שאסור לו להניח תפילין, ושמירת התפילין זה חלק מצורת לבישתם שכל צורת לבישתם היא רק באופן של אדם המתאים שיכול לדאוג ולהבטיח על שמירתם. וזהו דשיעור תפילין לקטן הוא משעה שיודע לשמור על תפילין, כי צורת לבישת התפילין היא בהיותו יכול לשומרן.

והנה לר"ע מצות תפילין מדאורייתא היא גם בלילה, ורבנן ביטלו מצווה זו שמא ישן ושמא יפית, ולא נראה דמה שביטלו הוא מצד שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה שלא נזכר גדר זה לגבי תפילין בלילה, ונראה דזה מצד גדרי המצווה שאין ראוי להניח תפילין בלילה שאינו זמן המותאם לשימור התפילין (ויתכן לפי"ז שעפ"י הגדרת חז"ל מי שיניח בלילה לא קיים בזה גם מצווה דאורייתא אליבא דר"ע, דרבנן קבעו שאין זה זמן המותאם לקיום מצוות תפילין מצד גדר לבישתן שהיא באופן דשמירה (הראויה).

ברכת התפילין - כמה ברכות מברכין

ועוד דשם מיירי בענין הברכה על העשייה והברכה על המצווה בפועל, ואפשר דלכן לא דק הירושלמי להזכיר כמה ברכות יש בקיום המצווה בפועל.

ובאמת יל"ע בזה, למה באמת יש ב' ברכות על תפילין, וגם מהו הבנת חילוק הנוסח בין הברכה של יד לברכה של ראש. [ואמנם בתפילין יש ב' מעשים שונים של עשיית המצווה, (ודלא כציצית דהגם שלבן לא מעכב תכלת, מ"מ בעשת קיום המצווה נעשית המצווה בפעולה אחת משא"כ בתפילין המצווה נעשית על ידי ב' פעולות חלוקות), אך עדיין יש לבאר דסוף סוף הרי לכאור' קיום המצווה אחד הוא].

ומצינו בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, ושורש הדברים הוא בביאור הגמ' בבלי מנחות לו, א ד"סח מברך שתים לא סח מברך אחת", דיש מן הראשונים (רש"י רי"ף ורמב"ם) שפירשו דאם לא שח מברך אחת על שתיהן, ואם שח מברך שתים היינו אחד על של יד ואחד של ראש. [אמנם יש הבדל גדול בין רש"י לרי"ף דלרש"י מותר להפסיק ביניהם ואז יברך על של ראש ומה שאמרו שם דאם שח עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי מלחמה היינו באופן ששח ולא חזר לברך על של ראש. אבל להרי"ף ורמב"ם אסור בכלל להפסיק גם אם מברך אח"כ עוד ברכה וכמבואר לבדיא בלשון הרמב"ם]

בירושלמי "באיזה צד הוא מברך עליהן, רבי זריקן בשם רבי יעקב בר אידי, כשהוא נותן על יד מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות תפילין, כשהוא נותן על הראש מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות הנחת תפילין, כשהוא חולצן מהו אומר ברוך אקב"ו לשמור חוקיו".

ופשטות הירושלמי היא דמברכין ב' ברכות על התפילין, אחד על של יד, והשני על של ראש.

והנה נחלקו הראשונים כמה ברכות מברכין על תפילין ושורש הנידון הוא בביאור הסוגיא במנחות וכדלקמן.

והראשונים הביאו ירושלמי זה להוכיח דמצוות תפילין מחייבת ב' ברכות, א' על של יד, וא' על של ראש. [מזה שהירושלמי לא מזכיר שיש חילוק בין סח ללא סח, ולהעמידו בסח הוא דוחק גדול שהרי בהמשך מביא הירושלמי את הברכה כשחולצים, והיינו שהירושלמי מביא את סדר המצווה והברכות של תפילין ולא מיירי באיזה אוקימתא].

ובראשונים לא מצינו דחייה לראיה זו מהירושלמי. אמנם יש מהראשונים (רי"ף) שהביאו מקור להיפך מהירושלמי לקמן פרק ט' דשם נזכר רק ברכה אחת. אמנם שם אין זה כ"כ מקור, חדא דמצינו בראשונים (רמב"ן) שמצאו גם שם גירסאות ישנות שיש ב' ברכות,

א. במי שאין לו אלא תפילה של ראש ומניח של ראש לבד, אם יברך ברכה אחת או שתיים.

ב. במי שאין לו אלא תפילה של יד ומניח של יד לבד, האם יברך ברכה אחת או שתיים.

דעת הגאונים, התנחומא, ורב שר שלום ורב עמרם בתשובותיהם, והמחזור ויטרי, והמנהיג, והסמ"ג, והתרומה, דמי שאין לו אלא תפילה אחת בין תפילה של יד בין תפילה של ראש מברך עליה שתי ברכות, להניח ועל מצות.

ודעת העיטור והרא"ש והמרדכי והטור, דמי שאין לו אלא תפילה של יד אינו מברך עליה אלא להניח, אבל מי שאין לו אלא תפילה של ראש מברך עליה להניח ועל מצות.

ודעת הנמוקי יוסף והריטב"א [ויתבאר להלן דעוד ראשונים סוברים כן] דאף מי שאין לו אלא של ראש אינו מברך אלא על מצות.

ויש לברר כל שיטה ושיטה מהו ענין שתי הברכות לדידה.

שיטת הגאונים ועוד, דבין על של יד לבד ובין על של ראש לבד מברך ב' ברכות

והנה לדעת הגאונים וההולכים בשיטתם הדבר לכאורה תמוה היכן מצינו מצוה אחת שיש לה שתי ברכות, ועוד יש לתמוה אם כנים הדברים שבמצות תפילין מברכים עליה שתי ברכות, אם כן כשמניח

ויש מן הראשונים (ר"ת, ויתברר להלן שכן סוברים הרבה מהגאונים) שפירשו דלעולם מברך שתיים דהיינו אחד על של יד ואחד על של ראש, ואם שח מברך שתיים על של ראש חוץ ממה שכבר בירך על של יד. ובתוך שיטה זו מצינו עוד מחלוקת ראשונים וכאשר יבואר.

שיטת רש"י הרי"ף והרמב"ם וכן פסק השו"ע וכן הכריע בביאור הגר"א, דבלא סח מברך רק ברכה אחת, ואם סח מברך ברכה אחת על של ראש.

ושיטת רוב הראשונים וכמעט כל הגאונים, דאם לא שח, אזי על תפילה של יד מברך להניח תפילין ועל תפילה של ראש מברך על מצות תפילין, ואם שח חוזר ומברך על תפילה של ראש שני ברכות להניח ועל מצות.

ויש לעיין מה ענין שתי ברכות הללו, ובשלמא אם היה הדין דבין סח ובין לא סח מברך על של יד להניח ועל של ראש "על מצות", הוה ניחא, דיש כאן ב' מצוות חלוקות, ועל כל אחת מברך ברכה הראויה לה, אבל מהא דאמרינן שאם שח מברך שתי ברכות על של ראש, שהוא דבר חדש שמברכים שתי ברכות על מצוה אחת, מזה חזינן שענין שתי הברכות כאן הוא ענין אחר, ויש לעיין בזה.

ומצינו בזה שלשה דרכים בראשונים (בתוך שיטת הגאונים ור"ת) ונ"מ רבות להלכה יש ביניהם.

והנה הנידונים שיש בזה לדון להלכה הם שנים.

ואת ברכת על מצות על של ראש, וזה משני טעמים, א' שהמעשה ראוי לברך עליו לפני שמתחיל האדם במעשה המצוה, ולכן מברך להניח קודם הנחת של יד, אבל הקדושה שחלה על המניח תפילין, היא חלה בעקבות הנחת שתי התפילין יחד, ועל כן ראוי לברך לפני שלמות הקדושה שחלה על האדם בנתינתו עליו שתי התפילין יחד.

ועוד יש לבאר בזה שעיקר הקדושה שבתפילין והשלמת צורת האדם שבתפילין, היא בתפילין של ראש, שהם עוז לישראל, ועל כן ראו חז"ל לנכון לקבוע את הברכה על התיקון שמצות התפילין מתקנת את האדם על תפילין של ראש. הנה כבר במקרא נראה חילוק זה בין תפילין של יד לשל ראש, דכתיב וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, הרי שמעשה המצוה דהיינו הקשירה נזכר בתפילין של יד, והמציאות שחלה ונקבעת באדם שהתפילין נעשים לו לטוטפות (ולזכרון) נזכרה בתפילין של ראש, ועל כן כאשר האדם מניח את שני התפילין יש לו לברך על המעשה קודם תפילין של יד, ועל התיקון שמחילות בו התפילין - זה יש לו לברך קודם תפילין של ראש.

אמנם כאשר אינו מניח אלא תפילה אחת יברך את שני הברכות עליה שבודאי בכל תפילה ותפילה יש את שני הענינים את מעשה המצוה ואת תיקון הגברא שמחמתה.

ויש להוסיף בזה, דיתכן שלא היו קובעים על תפילין שתי ברכות, אם לא היה בה אלא מעשה אחד, שהרי כמה מצוות

גם של יד וגם של ראש, למה לא יברך את שני הברכות לפני הנחתן דהרי כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ולמה חלקן את שני הברכות הראויות לברך אותם על כל תפילה ותפילה לברך אחת מהם לפני תפילה של יד והאחרת לפני תפילה של ראש.

ויש לבאר בזה, דהנה בכל מצוה יש בה את הקדושה שמתקדשים ישראל בעשיית מצוות השי"ת, ועל זה תקנו ברכת המצוות, להודות על הקדושה שקדשנו ה' בצוותו אותנו מצוותיו לקיימם. אמנם יש מצוות שמלבד מה שיש בהם קדושה בקיום הציווי שבהם, יש בהם עוד ענין להתקדש בגוף המצוה בקדושת ה', ויש כאן מקום לעוד ברכה, דהיינו על ענין הקדושה שיש במצוה מצד עצמה, לא רק מצד הציווי שבה, ודוגמא לזה מצינו במצות מילה שיש בה שתי ברכות, האחת אקב"ו על המילה, והשנית אקב"ו להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, והיינו ברכה אחת על המצוה, והשניה על ענינה של המצוה, שענינה הוא קדושה וכניסה בכרית. ויש לומר שלדעת התנחומא ודעימיה גם מצות תפילין היא כעין זו, שיש בה שני ענינים א' שהיא ציווי ה', ועוד שענין המצוה הוא התעטרות ישראל בעוז מלכם, וזה ענין קדושה מצד עצמו, לא רק מצד הציווי שבדבר, ועל כן תקנו שתי ברכות על התפילין להניח על הקדושה שבציווי, ועל מצות על הקדושה שיש במצות התפילין מצד ענינה המסוים שהיא עיטור ישראל בתפארה.

ובזה יובן מדוע כשמניח את שתי התפילין, מברך להניח על של יד,

בתפילה של יד ולא יזכר גודל מעלת תפילה של ראש, אמנם אין ברכה זו ברכת המצוות של תפילה של ראש אלא ברכה נוספת על קדושתה, ועל כן כשאנו מניח אלא של ראש לבד, או בששח בין תפילה של יד לשל ראש, צריך לברך על של ראש ברכת להניח משום ברכת המצוות ועוד צריך לברך את הברכה על מעלתה של תפילה של ראש והיינו ברכת על מצוות.

ובזה פליגי הרא"ש והמרדכי על הגאונים והתנחומא ודעימייהו, דלדידיהו מכיון שתקנו ברכה על תפילה של ראש על מעלתה, תקנו כך גם על של יד, אלא שכאשר מניח שתיהן יחד טפי עדיף לברך זו על קודם לשל יד וזו קודם לשל ראש, אבל להרא"ש והמרדכי לא תקנו כלל את ברכת הקדושה על תפילין של יד, מפני שכל כולה לא הוצרכה אלא מפני מעלת תפילה של ראש שהוצרכו להודות על כך בברכה מיוחדת. והדברים מתבארים להדיא במרדכי בשם הר"ר אלחנן שכתב דתקנו ברכה בפני עצמה על של ראש מפני שקדושתה יתירה.

[ויש עוד ליתן טעם מפני מה לא תקנו חז"ל את ברכת תפילין של ראש כברכת המצות, מפני שרצו חז"ל שתהיה ברכת המצוות אחת על שני התפילין שהרי בצד מה שניהם מצוה אחת, וכי היכי דלא להוי פירוד ביניהם תקנו שברכת המצוות שלהם תהיה ברכה אחת, וברכה אחרת על ענין קדושת התפילין תהא על תפילה של ראש.]

ויתכן להוסיף בזה, דשל יד עיקר ענינו המצוה, ושל ראש הוא לתת עלינו

הם שהיה מקום לברך גם על המעשה שבהם וגם על התיקון שבהם ולא מצינו בהם שתי ברכות, כמו ציצית ועוד, ורק מפני שתפילין יש בה שני מעשים, הנחת תפילין של יד ושל ראש, לכן תקנו בה שני ברכות. והנה מצד שורת דין הברכות אין בשני מעשים שבתפילין סיבה לשני ברכות מפני שברכה אחת פוטרת את שניהם, אלא דמפני שתפילה של ראש מעלתה גדולה על של יד, לכן לא רצו לפטרה בברכה של יד, ושלא תהיה לה ברכה מיוחדת מצד עצמה, ועל כן תקנו לה ברכת על מצות, אלא שלא תקנו זאת כברכה על מעשה המצוה שמצד המעשה כבר נפטרה תפילה של ראש בברכת השל יד, רק תקנו זאת כברכה על הקדושה והתיקון שבמצוה, וממילא כבר הגדירו את הברכות לא כברכה אחת על של יד והאחרת על ראש, אלא כברכה אחת על המעשה והאחרת על התיקון ועל כן אף כשאנו מניח אלא אחת לבדה מברך שתיים.

שיטת הרא"ש והמרדכי דעל של יד לבד מברך ברכה אחת, ועל של ראש לבד מברך ב' ברכות

ושיטת הרא"ש והמרדכי, שהמניח של יד לבד אינו מברך אלא להניח אבל המניח של ראש לבד מברך שני ברכות להניח ועל מצות.

ויש לבאר על דרך מה שנתבאר בדעת הגאונים הנ"ל, שחז"ל תקנו ברכה מיוחדת לשל ראש בנוסף לברכת המצוות שלה על ענין קדושתה ותיקונה, מפני שלא רצו שתפטר תפילה של ראש

את כבוד ה', ומה נפלאים הדברים לגירסה שלפנינו בירושלמי שעל של יד מברך על מצות ועל של ראש על מצות הנחת, דהיינו לא רק על המצוה, אלא ע"ז שיהיה מונח עלינו טוטפת כבוד ה'.

שיטת הריטב"א והנימוק"י דעל של יד לבד מברך להניח, ועל של ראש לבד מברך רק על מצות.

ושיטת הריטב"א והנמו"י היא, דמי שאין לו אלא תפילין של יד מברך רק להניח, ומי שאין לו אלא תפילין של ראש מברך רק על מצות. וטעמייהו פי' הריטב"א, דאינהו ס"ל שענין שתי הברכות הוא, דאע"פ שברכת המצוות של תפילה של יד היא להניח, וברכת המצוות של תפילה של ראש היא על מצוות, מ"מ מפני ששני התפילין יש להם הבחנה של מצוה אחת והויה אחת לשניהם, דהיינו ששניהם משלימים מציאות אחת, על כן תקנו שתהיה ברכת המצוות אחת לשניהם, והיינו שתהיה להניח ברכה גם על כללות הנחת שני התפילין יחד, ותהא ברכת המצוות אחת לשניהם, ועל כן תקנו שתהא ברכת להניח אף על של ראש, ושלא לשוח ביניהם, ואם שח חוזר ומברך את ברכת להניח לקיים התקנה לברך ברכה אחת כללית על שני התפילין, ושוב חוזר ומברך ברכת על מצוות על הפרט של הנחת של ראש. ולכן כשמניח בנפרד לא שייך זה הדבר.

וכדברי הריטב"א סובר גם הבעל המאור, אלא שהוא סובר שברכת להניח תקנו לברכה דווקא על של

יד, ועל כן סובר דאם שח צריך למשמש בשל יד ויברך להניח, וברכה זו תהא אף הברכה הכללית על כללות שני התפילין, ושוב יברך להניח, ולהריטב"א א"צ למשמש שוב בתפילין אלא גם בלא זה יכול לחזור ולברך על כללות התפילין בכדי שתהיה ברכה אחת על שני התפילין ושוב יברך על של ראש, וכדברי הריטב"א כתב גם המיוחס להרשב"א במנחות.

ראיית הגר"א מברכת תרומות ומעשרות

הגר"א הוכיח מתרומות ומעשרות דכשמפריש תרומות ומעשרות יחדיו מברך ברכה אחת.

אמנם נראה דשם סוף סוף הוא קיום צורה אחת של מצוה דהיינו הפרשת המתנות, אבל בתפילין של יד ושל ראש יש בהם ב' קיומים שונים, דשל יד הוא לאות על ידכה באופן שקושר דבר ה' על ידו וכו' וכו', אבל של ראש הוא ענין של הטוטפת והתכשיט באופן דזכרון וטוטפת וכו' וכו' ויש בזה ב' קיומים שונים.

וי"ש להוסיף בזה שבדרך כלל כשאדם מתקן מאכלו הוא מפריש את כל ההפרשות יחדיו ואין לו ענין להפריש כל אחד בנפרד כי סו"ס רוצה לתקן מאכלו. משא"כ בתפילין שייך פעמים שמניח של יד לבד וכד'. [אמנם גם בתרו"מ יתכן שהסדר הרגיל בגורן הוא שבא כהן ונותן ואח"כ לוי כו' ואין הכרח דהם יחדיו].

וי"ש שביארו דגבי תרו"מ נוסח הברכה הכוללת הוא "להפריש תרומות

ברכה, ומ"מ מהרא"ש שכתב דאם ענה "אמן" הוה הפסק מוכח שגם תיבה אחת הוה הפסק. ועכ"פ י"ל דגוף הברכה היא תהיה הפסק ונמצא שלא בירך לבטלה].

אמנם ניתן לדחות שכיון שברכה זו היא מענין התפילין, א"כ אף שאינו מחויב לא הוי הפסק.

ועיין בביאור הלכה (סימן כה ד"ה וטוב) כ' "ובחידושי רע"א כ' עצה שיכוין בעת ברכת להניח אם הלכה כשיטת רש"י אני מכוין שלא לצאת בברכת להניח על השל ראש, והוי זה כסח ויוכל לברך על של ראש, ואין זה בכלל גורם ברכה שאינה צריכה דהא מוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא עיי"ש עוד.

וי"ש להדגיש דבכהאי גוונא גם להרמב"ם ורי"ף אינו נכנס בספק ברכה לבטלה שהוא איסור חמור מלתא דלא תשא, אלא בספק אם עבר על האיסור שאסור להפסיק שהוא קייל טפי.

ובעיקר התנאי של רעק"א, הנה לכא' הדבר תלוי במחלוקת הראשונים מה הסיבה שאסור להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דלשיטת רש"י זה מצד שנמצא שלא בירך על של ראש, ולשיטת הרי"ף זה משום שגורם ברכה שאינה צריכה, ולשיטת בעל המאור זה משום דבעינן שהויות התפילין יהיו כאחד.

והנה לרש"י, ודאי דמהני התנאי של רעק"א, וכן להרי"ף מהני התנאי וכמש"כ בביאור הלכה שם "ואין זה בכלל

ומעשרות" וכולל בזה הכל, משא"כ בתפילין.

ביאור הגר"א על הגירסאות בבבלי מנחות.

בביאור הגר"א תלה פלוגתת הראשונים, בגירסאות בבבלי מנחות לו,א, דשם איתא "אמר רב חסדא סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך". וכ' הגר"א "ותלוי בחילוף הגירסאות דלגירסת ספרים שלנו חוזר ומברך א"א לפרש אלא כפי' תוס' דמאי פריך ומאי משני, וכ"ה בתנחומא, ולגי' הרי"ף ורמב"ם דל"ג חוזר אלא מברך, על כרחך כפירש"י, ודעת רש"י ורי"ף ורמב"ם עיקר, וכ"כ הרשב"א בתשובה, דגירסא דידהו נכונה מאד דלא גרסינן חוזר". וצ"ע בזה שלא מצינו לכא' בראשונים שלא גרסו חוזר.

אם לשיטת רש"י יש אופן שיוכל לברך לכתחילה ב' ברכות

נתבאר לעיל דאף שרש"י סובר כרי"ף ורמב"ם שמברכים רק ברכה אחת, מ"מ יש הבדל גדול ביניהם בפירוש הסוגיא, שלפי רש"י מותר להפסיק ומה שאמרו שם עבירה היא בידו הוא באופן שלא חזר לברך על של ראש, ולרי"ף ורמב"ם גם אם אח"כ מברך על של ראש עבר עבירה ואסור כלל להפסיק לכתחילה.

והנה לפי רש"י לכא' יוכל לברך על של ראש, והיינו שכשאומר "ברוך" יהיה זה הפסק והרי הוא מתחייב בברכה. [ואמנם נחלקו הפוסקים כמה הוא שיעור

אתקריאו תפילין וביה אינון פקודא חדא ולא צריך לאפסקא כמה דאוקמוה סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו והאי איהו עיקרא דגמרא. ואלין דעבדין להו תרי פיקודין כתלמודא דירושלמי איהו מימנא ושמאלא דתמן ענפין מתפרדין. ובגין דמסטרא דימינא ושמאלא שתיים [זו שמעתי] צריך לברכא עליהו תרין ברכאן חד להניח תפילין על של יד וחד על מצות תפילין על של ראש ואם סח בינתיים מברך על של ראש שתיים. אבל מסטרא דעמודא דאמצעייתא עלייהו אתמר אחת דבר אלקים ולא צריך אלא ברכתא חדא. כי אחד קראתיו. ואם סח בין תפילה של יד לתפילה של ראש איהו עביד פירוד ביחודא.

ועיין עוד שבולי הלקט ענין תפילין מדברי בעל שו"ת מן השמים וז"ל "משאלות חלום ששאל הצדיק ר' יעקב זצ"ל. שאלתי על ברכת תפילין אם הלכה כדברי הגאון רב אלפס האומר אם לא סח בין תפלה לתפלה אינו מברך אלא להניח תפילין כשמניח של יד ובהניחו של ראש אינו מברך כלל או הלכה כדברי הגאונים שאומרים שאפי' לא שח מברך שתיים. והשיבו לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה כי אברהם לא ידענא וישראל לא אכירנו ואת בריתי אקים את יצחק כי אחד קראתיו ובכור אתנהו ואברכהו גם ברוך יהיה.

גורם ברכה שאינה צריכה דהא מוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא ועוד טעמים אחרים כמו שכתב בארצות החיים", [עו"ל דכיון דסוף סוף הם תרי מצוות וכשמניח כל אחד לבדו בהפסק גדול לכו"ע יש בזה ב' מצוות ממילא גם כשמניח ביחד אף דיכול לפטור בברכה אחת מ"מ אין זה בכלל מכניס עצמו לברכה שאין צריכה].

אמנם להבעל המאור יש לדון, דסו"ס מפסיק בין ב' ההנחות ואין כאן הוויות כאחד. אלא די ש לצדד דכיון שההפסקה היא בברכה על התפילין שוב אין זה מגרע בהוויות כאחד. והרי לדעת בעל המאור עצמו מברך ב' ברכות, ואפ"ה לשיטתו עצמו אין זה בזה עיכוב מצד ההויות ואדרבה עיקר הדין הוא לברך ביניהם על של ראש, וא"כ ה"ה להראשונים דמברכים רק ברכה אחת, אף לו יהא דיסברו כהבעל המאור דבעינן הוויות כאחד, עדיין יתכן דכשמברך על התפילין אין בזה גרעון בקיום ההוויות כאחד.

דברי הזוהר שזה מחלוקת בבלי וירושלמי

עיין זוהר חדש - תיקונים כרך ב צו, א "ובעמודא דאמצעייתא אתכלילין. וכד תפילין דראש ודיד אתכלילין ביה

ברכת "לשמור חוקיו"

יעקב בר אידי שצריך לברך, דהא לרבי אבהו כל החוקה היא רק שאסור להניח אבל לא שצריך להוריד, ונמצא דלרבי אבהו לא שייך כלל ברכת לשמור חוקיו וכנ"ל דאין החוקה מחייבת להוריד אלא רק שלא להניח. וזהו שלא הזכיר הרמב"ם את ברכת לשמור חוקיו.

וכ"כ באמת הב"י (סי' כט) בשינוי מעט ממה שנתבאר. [דהוא כתב דבמה שאם היו מונחים עליו מבעוד יום א"צ להוריד אנו נגררים בתר בניי בכל ולכן אין צריך לברך, ולעיל נתבאר דגם בדעת הירושלמי גופיה י"ל דלאו לכו"ע מברכין לשמור חוקיו וכנ"ל].

והנה מדברי התוס' ברכות מד,ב, ובנדה נא,ב, וביתר ביאור בתוס' ר"י החסיד (בברכות שם), משמע שגדר ברכת לשמור חוקיו - היא ברכת המצוות על מה שמצווה להוריד את התפילין, דהיינו ברכה על המצוה ככל שאר המצוות. ולגדר זה את"ש מש"כ, דכיון שבאמת למסקנת הירושלמי אין מצווה להוריד דהרי יכול להשאירם עליו בלילה, א"כ א"צ לברך לשמור חוקיו.

אלא דלכאו' הדבר צ"ע מסוגיות הגמ' שם, שהגמ' שם מקשה על המשנה בנדה דכל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, ומקשינן לאפוקי מאי, ומשנינן לאפוקי מצוות שאין טעונות

בירושלמי מבואר דבני מערבא מברכים בחליצת התפילין לשמור חוקיו. ובבבלי מבואר שבניי בכל לא בירכו ברכה זו.

וכ' הטור, דהטעם שנחלק על זה הבבלי הוא משום דאנן קיי"ל דלילה זמן תפילין הוא, ומשו"ה אין מברכין, וכ"כ בתוס' ברכות מג,ב.

והנה הרמב"ם פוסק להלכה דלילה לאו זמן תפילין הוא, וא"כ לכאו' לדידיה היה צריך לברך לשמור חוקיו, והרמב"ם לא הזכיר ברכה זו.

ונראה דהנה בירושלמי הקשו סתירה בדברי רבי אבהו דמחד גיסא אמר דהמניח תפילין בלילה עובר בעשה, ומאידך הוא עצמו היה עם תפילין בלילה, ותירץ הירושלמי דמצדדי הוו, עוד תירץ הירושלמי שלא אמרו עובר בעשה אלא המניחם אבל מי שכבר היו בראשו מותר להשאירם בלילה עיי"ש.

ועיי' ברמב"ם שלהדיא פסק כתירוץ ב' שאינו אסור בלילה אלא להניחם אבל אם היו עליו כבר מותר להשאיר גם בלילה.

ומעתה י"ל דהואיל ואין החוקה של ימים ימימה מחייב להוריד את התפילין אלא רק אוסר להניחם מחדש אבל להשאירם יכול, וא"כ י"ל דתירוץ זה חולק מה דאמר שם רבי זריקן בשם רבי

אם מקיים בזה גם המצות עשה תפילין, או דזה רק הלכה שאינו צריך להורידם אבל ודאי שלא מקיים בזה מצוה.

ומסברא נראה דלא מקיים בזה מצווה, דאם היה בזה קיום מצוה, א"כ איך יתכן שמדין תורה אסור להניח ומאידיך יש בזה קיום מצוה.

ויש להלכה נפק"מ בזה. דלרוב הראשונים שפסקו שלילה זמן תפילין, ומדרבנן אין מניחים בלילה ואם היו עליו יכול להשאיר, א"כ ודאי כשמשאיר יש בזה קיום מצות עשה. וא"כ לכאור' ראוי לאדם להשתדל כמה שיותר שיהיו מונחים עליו בלילה עכ"פ באופנים שמותר הדבר דהיינו כשמניח קודם השקיעה ויושב בצנעא.

אבל להרמב"ם שפוסק דלילה לאו זמן תפילין, א"כ אין בהנחה בלילה שום קיום מצוה, ויש רק היתר להשאיר על עצמו בלילה ואין חייב להורידם, אבל מ"מ אין בזה מצוה. ולפי"ז ודאי שלהרמב"ם אין שום ענין לעשות טצדקי להשאיר התפילין עליו בלילה.

ויש לדייק דבר זה מלשון הרמב"ם שכתב (תפילין ד,יא) "מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפילו הן עליו כל הלילה - מותר". ויש להעיר על לשון השו"ע או"ח ל,ב שהעתיק לשון הרמב"ם "מותר", אע"פ שהוא גופיה פסק כרוב הראשונים דלילה זמן תפילין, ולדידיה לא רק שהדבר מותר אלא גם יש בזה מצוה.

ברכה לאחריהם. ומקשינן ולבני מערבא שמברכים לשמור חוקיו, לאפוקי מאי. ומבואר מזה שגדר ברכת לשמור חוקיו היא בגדר ברכה שלאחריה על מצוות הנחת התפילין ומברכים אותה כשנגמר המצוה, ואינה כברכה על המצווה שמצווה לחלוץ תפילין.

ועי' ברמב"ן נדה שם, שנקט באמת דהוה כברכה שלאחריה, ומהאי טעמא כתב שם דאין לחלק בין תפילין לשאר מצוות, וגם בשאר מצוות שייך ברכה שלאחריהם, ומה שתלו בירושלמי כמ"ד שבחוקת הפסח הכתוב מדבר היינו רק כלפי הנוסח של לשמור חוקיו, שעל שאר המצוות מברך "לשמור מצוותיו", ועל תפילין "לשמור חוקיו".

ואמנם דלפי"ז היה צריך לברך לשמור חוקיו כשמוריד ואין דעתו לחזור וללבוש ולא רק בסוף היום. אבל כבר כתב הרמב"ן בנדה שם דבכה"ג אין מברכין דמה שמוריד קודם הזמן אין מחייב ברכה דהאיך יברך על החליצה כשעדיין ראוי ללבושם, ולכן אין לברך כי אם כשמסירם בתחילת הלילה.

ומעתה הדרא קושיא לדוכתה על דעת הרמב"ם, דלכאור' הגם שמותר להשאיר את התפילין בלילה בהיו עליו מבעוד יום, אבל מ"מ אם מוריד בתחילת הלילה ראוי לברך דסו"ס נגמר המצווה וראוי לברך על זה, וצ"ע.

* * *

יש לדון בתירוץ בתרא דהירושלמי דאם היו עליו מבעוד יום יכול להשאירם,

וכמש"כ לענין בית המרחץ להלן, דסו"ס
לילה להרמב"ם לאו זמן תפילין ולכאוי אין
בזה שום קיום].

[וקשה לומר דגם להרמב"ם באופן
שהניח בהיתר ונשאר עליו
בלילה יש בזה קיום של ההתעטרות
בתפילין שזכרון קבלת מלכות שמים עליו,

תפילין כנגד הערוה

הלובש וזה ג"כ מצד לתא דגוף נקי ושמירת התפילין והיינו שאדם ערום אסור לו ללבוש תפילין, או שדין זה הוא מצד שאסור שהתפילין יהיו כנגד הערוה וזה גם בערות חבירו.

ויש להוסיף בזה צד נוסף, שגם באופן שמכסה את התפילין ואינן כנגד ערותו וערות חבירו, מ"מ אם הוא עצמו דהיינו הלובש רואה את ערות חבירו ג"כ אסור, וכמו שאסור לומר דבר שבקדושה כנגד ערוה ה"ה שאסור ללבוש תפילין כנגד דבר שבערוה, (שהנחת תפילין יש בה משום לתא דת"ת וכדו', ואכמ"ל).

והנה להלן בהמשך הירושלמי, הובא ברייתא גבי מרחץ, "תני נכנס למרחץ - מקום שבני אדם עומדין לבושין יש שם מקרא ותפילין ואין צ"ל שאילת שלום, נותן תפילין ואינו צ"ל שלא יחלוץ. מקום שרוב בני אדם רגילין להיות עומדין ערומין אין שם שאילת שלום ואין צ"ל מקרא ותפילה וחולץ תפילין ואין צ"ל שלא יתן. מקצתן ערומין ומקצתן לבושין יש שם שאילת שלום ואין שם לא מקרא ולא תפילה ואינו חולץ תפיליו ואינו נותן, אבל אינו לובשן עד שיצא מאותה רשות של כל אותה מרחץ. ודא מסייעא כ"י דמר ר' יצחק בגין ר' יוחנן עד יעקב תורמוסרה היה לובשן".

ומתבאר ג' חילוקי דינים בבית המרחץ גבי תפילין. שבבית הפנימי שרובן ערומין צריך להוריד התפילין.

בירושלמי מבואר שרבי יוחנן היה הולך עם תפילין כל היום. והבין הירושלמי דזה גם כשנכנס לבית המרחץ. ועל זה שואל הירושלמי "ואינו אסור משום ערוה". עונה הירושלמי שעדיין היה לו עוד בגד, וכשהיה מוריד את כל בגדיו היה מוריד התפילין.

ומבואר בירושלמי שאדם שערותו מגולה אסור לו להיות עם תפילין.

וכן פסק הרמב"ם תפילין ד, כג וז"ל "ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו". אמנם ברמב"ם נוסף גם "וילבש בגדיו" חוץ ממה שכתב "שיכסה ערותו". וי"ל דגם בזה מקורו מהירושלמי דמזה שלא תירצו שכיסה ערותו אלא תירצו שהיה לובש עוד בגד משמע שבעינין גם שילבש בגדים חוץ ממה שמכסה ערותו.

ונראה מזה דיש בדבר ב' דינים. א' שלא תהיה ערותו מגולה ובזה יש לדון מה הדין בתפילין כנגד ערות חבירו. ב' יש הלכה נוספת שיהיה לבוש בבגדים חוץ ממה שמכוסה ערותו. ודין זה מסתבר שזה רק באדם הלובש בעצמו ואין בעיה שזה נגד אחרים. והלכה זו היא מצד שמירת התפילין בנקיות וכדו' והוא מלתא דגוף נקי.

ובדין הראשון שיכסה ערותו, בזה יש לדון האם זה דוקא בערותו של

ערוה. [וכע"ז יש לדחות את הראיה הנ"ל מדברי הפוסקים דמירי כשיש ערוה, דאינהו נמי ס"ל שהבעיה היא במקום אלא דרק כאשר יש ערוה בפועל אז המקום אינו מתאים לתפילין.

ואכתי יש לדון לשיטת רוב הראשונים דמותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי, ולכאו' הרי מגלה את ערותו, וצ"ע. ורבינו חננאל כתב (ליקוטין ברכות) שמכסה את התפילין, אמנם זה מועיל לדין שתפילין כנגד הערוה, ולא מועיל לדין שהוא כערום. [ויש לבאר ענין זה דתפילין הם חלק מלבוש האדם ותכשיטיו, וממילא דבר שהוא מסדר העולם הרגיל מותר, (ומה שאסרו לאכול ולישון זה מסיבות צדדיות) ולכן דוקא כשהוא ערום ואינו מלובש שזה לא הסדר הרגיל זה אסור, אבל להשתין שמגלה טפחיים בזה אין בעיה ודו"ק וצ"ב בזה בגדרי ההלכה].

ובבבלי שבת קכב, מבואר שאסור לעמוד ערום כנגד השם. ונראה דגם שם יש ב' הלכות, חדא עצם זה שהוא ערום ואינו ראוי ומתאים להיות כך כנגד שם השם, וב' שהשם כנגד הערוה.

* * *

יש לדון בבית האמצעי אם רק אין צריך להוריד את התפילין אבל מצוה לא מקיים או שגם יש בזה קיום מצוה. ואם יש בזה קיום מצוה אזי קצת קשה איך אמרו שלא להניח ולהיבטל ממצוה זו.

ויש לבאר דבתפילין יש ב' ענינים, א' ענין קשירתם והנחתם, ב' מה שהם עליו

ובבית האמצעי שמקצתן ערומים ומקצתן לבושין א"צ להוריד התפילין אך גם אין מניח. ובבית החיצון מניח.

והנה הרי בבית האמצעי מקצתן ערומים, ויכול להשאיר את התפילין, ולכאו' הרי יש מצב שתפילין יהיו כנגד הערוה.

אמנם כל זה אם נבין שבבית האמצעי מיירי כשיש שם אנשים. דהנה לגבי בית הפנימי מפורש בבבלי ובירושלמי שזה אע"פ שאין בו אדם. וביארו הראשונים (רש"י רשב"א ומאירי) שהוא מצד הזוהמא. דהיינו שזה מקום כ"כ מזוהם שאין ראוי להיות שם דבר שבקדושה והוא כמו בית הכסא.

ויל"ע דהרי מותר הרהור בדברי תורה כנגד ערוה, ואילו במרחץ אסור הרהור בדברי תורה.

ועכ"פ לגבי בית האמצעי דלכאו' אין שם זוהמא, א"כ מדוע אסור שם [ועי' במשנ"ב סימן מה שהביא את פלוגתת הפוסקים בזה]. ולכאו' פשוט הברייתא שבבית האמצעי אסור כי יש שם אנשים ערומים. ולפי"ז זהו רק כשיש שם אנשים ערומים, אבל אם אין אזי דינו כבית החיצון. ואפ"ה מותר להשאיר עם תפילין הרי מוכח שאם התפילין כנגד ערות חבירו מותר.

אולם יש לבאר באופן אחר, דבית האמצעי יסוד איסורו הוא משום שהמקום מיועד לעמוד שם ערומין, ולכן מצד עצמו אין המקום ראוי להניח בו תפילין. [ומה שמותר להשאיר את התפילין יתבאר להלן], ולא דוקא מצד

תפילין כנגד הערוה

יט

להתעטר בקבלת מלכות שמים [וראה בהרחבה בענין מנין ברכות התפילין].
ונראה דבבית האמצעי אסור לעשות את מעשה המצוה של ההנחה, אבל להיות מעוטר בתפילין מותר.

להשמיע לאזניו בתפילה

בחנה והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע.

ומתבאר פלוגתת הבבלי והירושלמי כנגד התוספתא, אם בתפילה צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, דלהבבלי והירושלמי צריך להשמיע לאזניו, ומה דילפי' מחנה זה רק שלא ישמיע קולו לאחרים, אבל לאזניו צריך להשמיע. ולהתוספתא ילפי' מחנה דגם לא ישמיע לאזנו.

ובטור סימן קא הובאו כב' דעות וז"ל "יש אומרים הא דאמר שלא ישמע קולו בתפלתו שצריכה שתהיה בלחש עד שלא תשמע אפילו לאזניו ומביאין ראיה מן התוספתא יכול יהא משמיע לאזניו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע ומיהו בגמרא דידן אינו ממעט אלא השמעת קולו דמשמע שמשמיע קולו לאחרים אבל לאזניו יכול להשמיע והכי איתא בהדיא בירושל' יכול יהא מגביה קולו בתפלתו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע והדעת נותנת שיותר טוב להשמיע לאזניו כי אז יוכל לכוין יותר וכן כתב הרמב"ם ז"ל ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש".

ובתנא דבי אליהו רבה פכ"ו "מיכן אמרו הקורא קריית שמע ומשמיע קולו לאזניו הרי זה משובח, כל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר, ויש אומרים מחוסר אמנה". וכתוספתא דגם לאזניו לא ישמע.

בירושלמי הלכה ד', "תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא. למי נצרכה, לרבי יוסי, היידן רבי יוסי, הדא דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ורבי יוסי אומר לא יצא". ומברייתא זו שבירושלמי, נראה דגם בתפילה צריך להשמיע לאזנו.

ובבבלי ברכות לא, ב "אמר רב המנונא כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה, וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו, רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו".

וכתב הרשב"א שם - וקולה לא ישמע מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו, מסתברא דלא ישמיע לאחרים, כלומר שלא יאמר בקול וכדתיניא לעיל בפ' מי שמתו [כ"ד ב'] כל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, אבל להשמיע לאזנו רשאי, ומצוה לכתחלה וכדאמרין בירושלמי בפ' היה קורא דגרסינן התם תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא למי נצרכה לרבי יוסה היידן ר' יוסה הדה דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסה אומר לא יצא דאלמא בדיעבד הוא דיצא הא לכתחלה צריך להשמיע לאזנו כקריית שמע. אלא שמצאתי בהפוך בתוספתא דמכלתין דתניא התם בפ' שלישי יכול יהא משמיע קולו לאזניו פירש

בשאלתות דרב אחאי גאון". ובשאלתות פרשת ואתחנן קמג כ' וז"ל "וצריך לאגבוהי קליה כי היכי דשמעי אודניה מאי טעמא שמע כתיב השמע לאזניך מה שאתה מוצא מפ"ך", ומשמע מלשון השאלתות ורש"י כהתוספתא דבק"ש צריך להשמיע לאזניו ובתפילה אין להשמיע לאזניו אלא תהא בלחש גמור.

ונראה גדר וביאור הדבר, שדיבור מושלם הוא רק כשזה נשמע, אמנם בתפילה שעיקרה בלב, בזה אסור שישמע חבירו, אבל עכ"פ בשביל גדר דיבור מעליא בעינן שישמיע הוא לאזניו, אמנם להדעות דבתפלה אסור להשמיע גם לאזניו, הביאור כמש"כ בתנא דבי אליהו דזה משום שנראה מעיד עדות שקר או משום שהוא מחוסר אמנה שכביכול אין הקב"ה שומע. (ולהבבלי כד,ב, רק כשמשמיע לאחרים אז הוה מקטני אמנה).

וי"ש לדון באופן שאדם כבד שמיעה, שאם משמיע לאזניו שומעים גם אחרים. ועכ"פ ודאי יש להזהר בכך מצד שמטריד אחרים בתפילתו.

והגר"א בביאורו כ' - דאפשר טעו סופר הוא בתוספתא ובתנא דבי אליהו ולא גורסים "באזניו".

והב"י בבדק הבית כ' "ומכל מקום הזוהר שכתבתי בסימן קמ"א מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו". וכבר תמהו האחרונים דבזוהר שם כתוב ממש לאיפוך.

וז"ל הזוהר [ויקהל רב] "וכד סלקא צלותא עד ההוא רקיעא, אתפתחו תריסר תרעין דההוא רקיעא וכו' ואקרונן אודנין בגין דאינון צייתין כל אינון דמצלאן צלותהון בלחישו ברעותא דלכא דלא אשתמע ההוא צלותא לאחרא, האי צלותא סלקא וצייתין לה כל אינון דאקרונן מארי דאודנין ואי ההיא צלותא אשתמע לאודנין דבר נש לית מאן דציית לה לעילא ולא צייתין לה".

ובבבלי יומא יט,ב "תנו רבנן ודברת במם ולא בתפלה", ופירש רש"י "בם - שיש לך להשמיע מה שאתה מוציא מפ"ך. ולא בתפלה - שהתפלה בלחש, שנאמר וקולה לא ישמע, כך מצאתי

משמיע לאוזניו בקריאת שמע

דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו. ותנא קמא סבר שמע בכל לשון שאתה שומע. ורבי יוסי תרתי שמע מינה, והיינו דלרבי יוסי מ"שמע" ילפי' גם דבעינן השמעת האוזן, וגם דיוצא בכל לשון.

וצ"ע מריש פרקין [בבלי יג,א] דאמרינן "תנו רבנן קריאת שמע ככתבה (בלשון הקודש) דברי רבי, וחכמים אומרים בכל לשון. מאי טעמא דרבי אמר קרא והיו בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע. ולרבי נמי הא כתיב שמע. ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו. ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא", הרי מבואר דמאן דס"ל שיוצא בכל לשון לא ס"ל דבעינן השמעת האוזן, ואילו בדעת רבי יוסי מבואר דס"ל להנך תרתי גם שיוצא בכל לשון וגם דבעינן השמעת האוזן (וכבר עמדו בזה התוס' בסוטה לב,ב).

והנה בפירוש תיבת "שמע", יש לפרש או שמיעה ממשית, או ענין של הבנה (כעין לא שמיעה לי כלומר לא סבירא לי). והנה לרבי יוסי הרי בעינן שמיעה ממשית לעיכובא, וודאי שפירוש "שמע" לדידיה, היא שמיעה ממשית, ומזה גם שמעינן ממילא דבכל לשון ששומע יצא.

אבל לרבי יהודה (ורבנן שבברייתא בדף יג) דשמיעה לא מעכבת, אך מאידך בעינן שמיעה לכתחילה, נראה דס"ל

לרבי יהודה לכתחילה בעינן בק"ש השמעת האוזן, וילפי' זה משמע השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיו, אלא דבדיעבד אין מעכב. וצ"ב גדר הדבר, דאם רבי יהודה יליף משמע השמע לאזניך למה לא מעכב.

והנה בהאי דינא דהשמעת האוזן בק"ש, יש לדון האם זה חלק מהקריאה, והיינו שדין השמעת האוזן הוא חלק מצורת הקריאה, שקריאה מושלמת המביאה להפנמת הדברים היא בחיתוך השפתיים והשמעת האוזן. או שיש ב' דינים נפרדים, א' לקרוא את שמע, וב' לשמוע את הקריאת שמע. וב' הדינים מתקיימים יחדיו כשקורא את שמע. (ואפשר לצייר בזה נפק"מ, אליבא דרבי יהודה, באופן שקרא ולא משמיע לאוזן, אם יכול לקיים דין זה ע"י שישמע אחר שקורא את שמע).

ואפשר דלרבי יוסי ודאי ששמיעת האוזן היא חלק מצורת הקריאה, ולכן זה מעכב את הקריאה. אמנם לרבי יהודה אפשר והשמעת האוזן זה דין בפנ"ע, אלא דלכתחילה בעינן שיהיה יחד עם הקריאה גם בשביל עצם הדין השמיעה וגם בשביל להגביר את שלימות הקריאה, ובדיעבד אינו מעכב את הקריאה. אולם הדבר קשה מאד שיש ב' דינים נפרדים של קריאה ושל שמיעת האוזן.

ויש לבאר בזה, דהנה בבבלי בריש סוגיין אמרו "מאי טעמא דרבי יוסי משום

לאוזן מועלת להבנה. אלא שבדיעבד אין זה מעכב כי עיקר הדבר הוא שיהיה הבנה, והקיום לכתחילה הוא בשמיעת האוזן, אבל כל שקרא ומבין יצא גם אם לא השמיע לאזנו.

ששמיעה פירושה הבנה, ומכח זה דרשו רבנן דמהני בכל לשון שסו"ס מבין. אמנם מאחר והתורה כתבה זה בלשון "שמע", ממילא ידעינן שהמכוון בתורה שהבנה תהיה באופן של השמעה לאוזן, שהשמעה

ביאור הירושלמי ונוסחאותיו בדין משמיע לאוזניו

יודה דמתני' דתרומות בעי' לאוקמי כר' יוסי, ומביא הוכחה דע"כ ההיא ר' יוסי.

ישנם שני מהלכים על עיקר השקלא וטריא של הסוגיא:

ולפי פי' זה משמע דלת"ק דסובר דיצא אף בלא השמיע לאזנו אי"צ אף לכתחילה, דאל"ה איכא לאקמי אף כת"ק בההיא דמגילה ובההיא דתרומות.

א דהנידון הוא האם יש דין להשמיע לאזנו בכל התורה ולא רק בקר"ש, דבתחילה מביא דבתפילה אף ר"י מודה דאין צריך להשמיע לאזנו, ומינה משמע דעכ"פ בכל התורה בעי' שישמיע לאזנו, ואח"כ מביא מקריאת המגילה דפוסל חרש המדבר ואינו שומע לקריאת המגילה, ומזה הוכיח רב מתנא דבכל התורה בעי' שישמיע לאזנו, ומטי הא דרב חסדא דאינו שונה חרש במתני' וממילא דאין הוכחה לכל התורה וע"ז מביא הא דר' יוסי דעכ"פ בתרומות רב חסדא יצטרך להודות דהתם לר' יוסי דחרש המדבר ואינו שומע אינו תורם לכתחילה משום שאין לו ברכה כיון שלא משמיע לאזנו, וע"ז מביא הוכחה דע"כ ההיא ר' יוסי כיון מדלא אחשביה בבא אחרנייתא.

ולפי פירוש זה אין נראה שדנו האם צריך להשמיע לאזנו בכל התורה דזה פשט להו כבר וכן נמי מוכח עכ"פ מההיא דתרומות.

ולפי מהלך זה לא דנים כלל אם ת"ק דסובר בקר"ש שיצא אם הוא גם לכתחילה או דלכתחילה בעי' עכ"פ להשמיע לאזנו.

ישנם שני גרסאות בגר"א בשני מהלכים אלו:

ב דהנושא של הסוגיא אינו האם איכא דין להשמיע לאזנו לכתחילה אלא האם מעמידים סתמא דמתני' כר' יוסי דמייתי מתני' דמגילה דמשמע דבעי' להשמיע לאזנו וכו' יוסי [והיינו דרב מתנא] ובתר כן מטי לד' רב חסדא דאין גורסים חרש וממילא דאין כאן סתמא כר' יוסי, וע"ז קאמר דעכ"פ אף רב חסדא

ג גירסת הרד"ל בסוגיין דגרס "אמר ר' יוסי מסתברא דיודי רב חסדא דההיא דר' יהודה היא", ולדבריו הנידון האם סתמא כר' יוסי וכמו המהלך השני אלא דדנו הנך אמוראים בטעמא דרב חסדא דמחק חרש מהמשנה אי משום דרוצה לאוקמי כר' יהודה ולר' יהודה אין צריך כלל להשמיע לאזנו, או דאף לר' יהודה צריך להשמיע לאזנו ולא מוקי לה כר' יהודה משום דמשמע ליה דומיא דשוטה וקטן דאפי' בדיעבד פסולים או משום דסתם חרש משמע ליה אינו שומע ואינו מדבר, והנך תרי אמוראים פליגי בזה וממילא האם לר' יהודה בעי' להשמיע לאזנו לכתחילה, נממילא היאך להעמיד מתני' דתרומות דאי לר' יהודה נמי בעי' לכתחילה יש להעמידה כר' יהודה ומשום דלכתחילה אין לו לברך כך, ובזה קאמר

וזהו חילוקו של רב יוסף בבבלי ולכן אמר כאן בירושלמי דמתחילה רצה לחלק עד שהגיע רב מתנא, ודעת רב מתנא דאין לחלק וגם בדרבנן ובשאר מצוות יש דין להשמיע לאזונו, ג- מה שרצה לטעון רב יוסי דההיא דתרומות לאו כר' יוסי והיינו דר' יהודה יודה בה כיון דהוי עיקרה מדאורי' ומיהו רק לכתחילה, וזה דחאו רב חנינא דרבחדא מוקי לה להדיא כר' יוסי ולשיטתו דחשיב לה דרבנן וע"כ אינו מעכב בדיעבד. ומטי ראייה דההיא ע"כ ר' יהודה היא מדלא כללה באיך דלית להו ברכה, ומיהו ר"י בר בון לא סבירא ליה חילוק דרב חסדא דשאני דרבנן וע"כ מכריח דההיא דלא כר' יוסי.

ומיהו אף לגירסא זו מחלק בדעת ר' יהודה דעכ"פ לכתחילה צריך להשמיע לאזונו.

ר"י בר בון דע"כ ההיא כר' יהודה [וגורס נמי הכא ר' יהודה] ומוכיח דאם ר' יוסי כיון דלא חשיב ברכה כלל הוי ליה להחשיב בכלל הנך דברכתם אינה ברכה כלל, ומיהו אם ר' יהודה כיון דעכ"פ הוי ברכה בדיעבד חשיב ליה בבא בפנ"ע.

ד גירסת הגר"א בשנות אליהו דר' יוסי סבר דההיא דתרומות דלא כר' יוסי, ומטי רב חנינא בשם רב חסדא דההיא ר' יוסי היא, ור"י בר בון אומר דההיא ע"כ ר' יהודה היא, ודעתו שם דסוגיין הוא היכא איכא דין להשמיע לאזונו, אלא דקאמר שם דאיכא ג' חילוקים בדבר, א- דעת רב חסדא דאיכא חילוק בין דאורי' לדרבנן כמו שאמר בבבלי לחלק בין ההיא דתרומות למתני' גבי קר"ש, ולכך גם מוכרח למחוק ההיא דחרש, דהתם היא מדרבנן, ב- חילוק בין קר"ש לשאר מצוות

נתפלל ולא כיון לבו

ואולם זה ודאי דוחק להעמיד את הירושלמי דמיירי גבי ברכת אבות, ובאמת עיקר תירוץ התוס' להעמיד את המימרא של רבי אלעזר לגבי אבות הוא דוחק, ופשטות הלשון היא שצריך לאמוד עצמו ומצבו לגבי כוונה בכל התפילה.

והנה כתב הרמב"ם תפילה ד, טו "כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו ואח"כ יתפלל", ובפרק זה לא הזכיר כלל את ענין הכוונה שבברכה ראשונה.

וכבר הקשו סתירת הרמב"ם בזה שבפרק י, א כ' "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", (ועי' בחידושי הגר"ח מש"כ בזה לחלק בין כוונת פירוש המילות בתפילה, לבין כוונת עצם התפילה דהיינו העמידה לפני המלך).

ויש לבאר בזה, דאדם שדרכו לכיון בכל התפילה, ויש בו את היכולת לכך, בו נאמר הדין שיאמוד דעתו ומצבו, ואזי אם יוכל לכיון יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ובאדם כזה נאמר הדין שאם התפלל ולא כיון יחזור ויתפלל רק באופן שיכול לכיון

סוף הלכה ד: "רבי ירמיה בשם רבי אלעזר נתפלל ולא כיון לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל".

הנה בבבלי ברכות ל, ב "אמר רבי אלעזר לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכיון את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל". ולהלן סוף פרק אין עומדין דף לד, ב אמרינן "איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכיון בכולן יכוין את לבו באחת, אהייא אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות".

וכתבו שם התוס' "והא דאמרינן בסוף פרק תפילת השחר לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכיון יתפלל ואם לאו אל יתפלל - יש לפרש התם נמי באחת מהן".

ובן העתיק הטור בסימן קא [והוסיף תירוץ התוס' בגוף דברי הגמ'], וז"ל "תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכיון בכולן לפחות יכוין באבות, דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכיון באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל".

והנה לפי דברי התוס' והטור, לכאן צ"ל דגם בירושלמי מיירי שנתפלל ולא כיון באבות, ועל זה אמרו דאם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו בתפילה השניה באבות יחזור ויתפלל ואם לאו אל יתפלל.

בזמנים שאין יכול לכוין לכל הפחות נורה לו להתפלל כאדם רגיל שכח כוונתו קלושה. ויש לבאר שעדיף שיתבטל מתפילה ולא ירד במדרגת כוונתו להתרגל להתפלל בכוונה שאינה שלימה, [ויש להוסיף בזה מעט נופך, דכלפי אדם שמדרגת תפילתו גבוהה, אזי ביחס אליו תפילה פחותה יותר אינה בגדר תפילה כלפיו ואדרבה יש בזה זלזול ודו"ק].

ועל דרך זה יש לבאר מש"כ הרמב"ם ק"ש ד,ז "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו".

והראב"ד השיג "ומה בכך יקרא ויהא כקורא בתורה ולא יהיה כפורק שם שמים מעליו ואין זה דומה לתפלה ואין חוששין עתה ליוהרא שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה גם בחכמי הגמרא היו אומרים כן מחזיקנא טיבותא לרישאי כי מטינא למודים כרע מנפשיה ואידך אמר דהוה מני דיומסין בגו צלותא ואידך אמר דחשיב מאן ממטי אסא לבי מלכא". וכוונת השגתו דלא גרע מאיש רגיל בימנו שבקושי מכוין. ולהנ"ל את"ש דברי הרמב"ם דאדם שרגיל לכוין כוונה מושלמת וראויה אין אנו מורים לו לקרוא בכוונה פחותה ועדיף טפי שלא יקרא כלל מאשר שיקרא בכוונה פחותה.

בתפילה השניה. [וי"ל עוד דרק באדם כזה נאמר הדין שאם בא מן הדרך ואין דעתו מיושבת עליו שפטור מתפילה ג' ימים עד שתתיישב דעתו עליו]. וזהו מש"כ הרמב"ם בפרק ד', דשם מיירי באדם שבדרך כלל מכוין בכל תפילתו לגמרי, ובזה אמרו דיאמוד דעתו ומצבו ואם אין יכול להתפלל אל יתפלל. ובזה אם התפלל ולא כיון ואפילו לא כיון אלא במקצת מהתפילה ואת שאר התפילה כיון - אזי אם יכול לחזור ולהתפלל באופן הראוי בכוונה שלימה חוזר ומתפלל, (ובזה מיירי הירושלמי, והבבלי בדף ל).

ומה שאמרו בדף לה לגבי ברכת אבות זה מיירי באדם שכח כוונתו קלוש, וזהו מש"כ הרמב"ם בפרק י' שאם כיון לבו בברכה ראשונה אין צריך לחזור (ובזה מיירי הבבלי בדף לד,ב) וכבר כתבו הראשונים לענין בא מן הדרך דאם בין כה לא מכוונים יתפלל וז"ל הרשב"א בעירובין סה "אמר ר' אלעזר הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים. יש מפרשים דלא נאמרו דברים אלא בדורות הראשונים שהיה לכם נכון ויודעים לכוין, אבל עכשיו בין כך ובין כך אין מכוונים ומוטב שלא תתבטל התפלה" והובא בטוש"ע. [ועדיין ניצבה תמיהת הביאור הלכה בסימן קא על הרמב"ם דבברייתא בדף לד משמע דמי שאין יכול לכוין אלא בברכת אבות יתפלל כך לכתחילה ואילו ברמב"ם משמע שזה רק בדיעבד].

אמנם עדיין צריך ביאור דלכאוף גם אדם שמכוין לגמרי, מ"מ

ביאורים והערות על סדר הירושלמי ברכות פרק שני

הלכה א.

מתני': הִיָּה קוֹרֵא בְּתוֹרָה, וְהִגִּיעַ זְמַן
הַמִּקְרָא, אִם פָּנָה אֶת לְבוֹ, יֵצֵא,
וְאִם לֹא, לֹא יֵצֵא.

ובפשוטו, כוונה האמורה במשנה, היא כונת המצוה לצאת ידי חובה, וכן הוא דעת הבבלי [שהבבלי הקשה ש"מ מצות צריכות כוונה, ותיירץ דמיירי בקורא להגיה. ונמצא דלהבנת הבבלי ביאור הכוונה במשנה תלוי בפלוגתא אם מצות צריכות כוונה, דלמ"ד צריכות כוונה, כוונה האמורה כאן היא לצאת ידי חובה, ולמ"ד אי"צ כוונה, כוונה האמורה כאן היא דבעינן כוונה לקריאה (לרש"י, ולתוס' שישים לבו לקרות כדין כנקדותיו והלכותיו)], וכן הוא מסקנת הירושלמי דכוונת הלב דמתני' היינו כוונה לצאת ידי חובה, וכפי שיבואר. ולפי שבירושלמי בסוגיא זו נתחבטו הפרשנים, הבאנו להלן את סוגיית הירושלמי ופירושה.

תלמוד [העתקנו גירסת הירושלמי כגירסת הגר"א (וכע"ז בשינוי מעט בחרדים), אמנם גם לפי גירסת שלפנינו אפשר לפרש כן הירושלמי]:

אמר רבי בא זאת אומרת שאין הברכות מעפפות - רבי בא הוכיח מהא דלא

הזכירה המשנה את ענין הברכות, מוכח דברכות ק"ש לא מעכבות.

התיבון ואינו מפסיק ולא תנייננה, והקא,
אף על גב דלא תנייננה, צריך לברך - הירושלמי פורך, דכמו שלא שנו במתני' את זה שאסור להפסיק כלומר שאם הפסיק ושהה בק"ש כדי לגמור את כולה לא יצא, וכמבואר להלן בהמשך הגמרא, והרי הקורא בתורה פרשת שמע בואתחנן יש לו הפסק גדול בינה לפרשת והיה אם שמע הנמצאת בפרשת עקב, וא"כ פשיטא שצריך מיד אחר פרשת שמע לדלג לפרשת והיה אם שמע, ואפ"ה לא הוזכר דין זה במשנה, וכמו כן לא הוזכר דין זה דצריך לברך ואין ראיה מהמשנה.

אמר רבי יוסה אם אומר את שהוא צריך לברך, ברך, צריך שיכון את לבו בכלן, זאת אומרת, צריך לכוון את לבו בכלן, נשמענה מן הדא רבי אחי אמר משום רבי יהודה, אם פון לבו בפרק ראשון, אף על פי שלא כון לבו בפרק שני, יצא - רבי יוסה מקיים את ההוראה של רבי בא שברכות אין מעכבות, רק ההוכחה מהמשנה היא באופן אחר, דאם צריך לברך, הרי ודאי שאם מברך לפני פרשת שמע, א"כ ודאי מכוין לבו לצאת ידי חובה דאל"כ למה מברך, ונמצא דפירוש "אם כיון לבו" דמתני' אינו מתפרש על כוונה לצאת ידי חובה, אלא על כוונת הלב

הפרקים, וימצא שניתן לומר שברכות מעכבות את הק"ש. וקשה לומר דמזה שהירושלמי לא הזכיר שיטה זאת לא ס"ל שיש כזו שיטה. וצ"ל דכיון דלא קיי"ל כדעה זו שצריך לכוון בכל הפרקים (כ"ה בבבלי בהדיא וכ"מ בירושלמי להלן דלא קיי"ל כשיטה זו) לכן לא רצה הירושלמי להעמיד המשנה דלא כהלכתא].

* * *

הַתִּיבוּן וְאֵינוּ מִפְּסִיק וְלֹא תִּגְיַנְתָּהּ, וְהָכָא, אַף עַל גַּב דְּלֹא תִּגְיַנְתָּהּ, צְרִיךְ לְבָרָךְ.

הפירוש המקובל במפרשים כאן, דפירכת הגמ' מ"אינו מפסיק" היינו לענין שהה כדי לגמור את כולה שמבואר להלן בירושלמי דבקריאת שמע אם שהה כדי לגמור את כולה לא יצא. ובפירוש הגר"ק פירש דקאי על המשנה בשבת דבאופנים שמפסיק במלאכתו או באכילתו לקריאת שמע, הרי ודאי שמפסיק גם לברכות, ואפ"ה לא תנן לה שם, והיינו דאין התנא כותב את כל הדברים, וה"נ ודאי שצריך לברך וברכות מעכבות, ואפ"ה לא תנן לה כאן.

ויפלא דהרי הלכה פסוקה היא דהמפסיק בסעודתו או במלאכתו לק"ש אינו צריך לומר הברכות, וכמפורש בשו"ע [ובביאור הגר"א הסביר דק"ש דאורייתא וברכות לאו דאורייתא].

אמנם נראה דלשיטת הירושלמי גופיה [וכפי שהורחבה בבירור סוגיות], צדקו דברי הגר"ק, דלדעת הירושלמי באמת ברכות ק"ש קשורות ממש לקריאת

שכשקורא ק"ש צריך לכוין לבו לפירוש הענין של ק"ש שהוא מקבל עליו מלכות שמים ואהבת ה' וכו'. ואם כוונה דמתני' קאי על זה, א"כ הרי בפשוטו צריך לכוון לבו בכל הפרשיות שהרי המשנה לא פירשה דסגי בכיון לבו בפסוק ראשון, וזה לא יתכן דהרי בכרייתא מתבאר להדיא דסגי בכוונת הלב בפרק ראשון. וא"כ ע"כ דאין כוונת המשנה על כוונת הלב להפנמת הענינים שבק"ש, אלא כל כוונת הלב לצאת יד"ח, וא"כ בהכרח דלא בירך, דאם בירך הרי מכוון לבו לצאת יד"ח.

ונמצא דלמסקנת הירושלמי ברכות ק"ש אין מעכבות את הק"ש, וכוונת הלב דמתני' היינו כוונה לצאת ידי חובה וכמסקנת הבבלי (אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה).

[ויש להקשות להס"ד דהירושלמי דמיירי בכוונת הלב של הבנת הדברים, למה המשנה נקטה זה באופן של היה קורא בתורה, הרי ה"ה בכל קורא ק"ש דבעינן שיכוון לבו להבנת הדברים והיה למשנה לפתוח בסתמא "הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו" וכפי שבאמת פתחה הברייתא בתוספתא, (ובשלמא למסקנת הבבלי והירושלמי דכוונת הלב דמתני' היינו לצאת יד"ח, את"ש דהמשנה באה לחדש דאפי' שקורא בתורה ומקיים בזה מצוות ת"ת מ"מ צריך כוונה מיוחדת לצאת ידי חובת ק"ש)].

[עוד יש להקשות דהנה בתוספתא הוזכר דעה שצריך לכוון בכל הפרקים, ומעתה קשה לאידך גיסא, דנשמיענה מן הדא משיטה זו דאם כיון לבו היינו בכל

שמע, ואה"נ יתכן דלפי הירושלמי המפסיק מסעודתו לקריאת שמע צריך לומר גם הברכות.

* * *

כוונה בפרק ראשון

רבי אחי אמר משום רבי יהודה אם פון לבו בפרק ראשון, אף על פי שלא כון לבו בפרק שני, יצא. מה בין פרק ראשון ומה בין פרק שני? אמר רבי חנינא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה. מעתה, לא יקרא אלא אחד? אמר רבי עילא הראשון ליחיד, והשני לצבור. והראשון לתלמוד, והשני למעשה.

יש לדון להאי מ"ד דבעינן כוונת הלב בפרק ראשון, מה הדין אם כיוון לבו רק בפרק שני אם יצא. והיינו אם יש הלכה מיוחדת לכוון בפרק ראשון שהוא ליחיד ולתלמוד, או דסגי בזה שמכוין עכ"פ בפרק שני דכל מה שכתוב בזה כתוב בזה.

* * *

עמידה מהילוך בג' פסוקים הראשונים או רק בפסוק ראשון

שאם היה מהלך עומד עד על לבבך. הרי"ף פסק דסגי עומד בפסוק ראשון (דהרי לרבא בבבלי עיקר ההלכה היא שצריך לכוון רק בפסוק ראשון), ואפ"ה לענין קריצות כו' פסק דזה בכל פרק ראשון, עפ"י הגמ' ביומא יט, ב דזה בשביל שלא יהיה הק"ש באופן עראי וכמו שלמדו שם מקרא דלא אותי קראת יעקב יגעת בי ישראל. והרי"ף הביא דעה דלגבי

עמידה מהילוך בעינן ג' פסוקים הראשונים.

וייש לבאר דעתם דזהו גם מהדין של איסור הקריאה באופן עראי, וסוברים דלגבי ג' פסוקים הראשונים דהם ב"על לבבך" אם קורא אותם מהלך זה גם נחשב לקורא עראי ומזלזל, ורק ביחס לפסוקים ד"ושננתם" וכו' שהם מדברים במעשי המצוות בזה יכול לילך ואדרבה מקרא כתוב "ובלכתך בדרך" ובאלו עראי וזלזול זה רק כשקורץ וכדו' או עושה מלאכה.

והנה הרא"ש הביא דעה זו בשם הראב"ד, וז"ל "והראב"ד כתב משום גאון דמהלך צריך לעמוד עד על לבבך כדאמר פ"ק דיומא", ומה שלא צריך עמידה בכל הפרק לשיטה זו ביאר הרא"ש "והא דלא בעי עמידה בכל הפרשה משום דפסוק דבתריה כתיב ובלכתך בדרך אלמא דקורא במהלך". וזה כעין מה שכתבנו רק דהרא"ש כתב משום ובלכתך בדרך דאלמא מכאן ואילך אפשר בהילוך ולא בעי עמידה, ולעיל נתבאר בתוספת נופך שהפרשה מתחלקת לב' חלקים, א' ענין ההפנמה בלב וזה בג' פסוקים ראשונים עד "על לבבך", ואח"כ יש את החלק המעשי של הפרשה, ורק בחלק הראשון בעינן עמידה מהילוך.

* * *

קריאת שמע דרבי - פסוק ראשון.

רב שאיל לרבי חייא רבא, ולינא חמי לרבי מקבל עליו עול מלכות שמים, א"ל כד תחמיניה יהיב ידיה על אפוהי הוא מקבל

וזה אינו דוחה אלא את מצות שינון בלבד ולא את החלק של קבלת מלכות שמים שבקריאת שמע.

* * *

רבי יוסי בעי הוה זה צריך פשוטה הראשונה וזה צריך פשוטה האחרונה תקיעה אחת מוציאה ידי שתייהן.

הנה בדרך כלל כשאומר הירושלמי "רבי יוסי בעי" אין הכוונה שהעמיד ספק, אלא שמעמיד הוראה. והוראה זו הובאה באמת בראשונים ובשו"ע. ויל"ע איזה חידוש מיוחד יש בהוראה זו. ויש מקום לבאר, דהיה צד לומר שכל סדר של ג' תקיעות דהיינו [תקיעה תרועה ותקיעה] הוא סדר מסוים בפני עצמו, באופן שיש גדר של תקיעה שהיא לפני התריעה ויש תקיעה מגדר אחר שהיא תקיעה שאחר התרועה. ומעתה היה מקום לומר דאם אחד צריך תקיעה שלפניה ואחד צריך תקיעה שלאחריה - לא יצאו באותה תקיעה. וזהו דקמ"ל הירושלמי דיוצאים יד"ח.

ולפי"ז יש גם מקום להסתפק באופן שאחד צריך תקיעה דלפניה של מלכיות, ואחד צריך ג"כ תקיעה דלפניה אלא שהוא צריך זה לזכרונות, אם יוצאים באותה תקיעה.

* * *

שהה כדי לגמור את כולה או כדי לגמור את כולה וברכותיה

ספק הירושלמי אם שהה כדי לגמור את כולה הוא הוא עם הברכות - יש

עליו עול מלכות שמים. וכן הוא בבבלי להדיא שרבי היה קורא רק פסוק ראשון.

והרבה האריכו הראשונים לבאר טעמו של רבי מדוע לא קרא כל הקריאת שמע. ונראה להציע בזה, דהנה בירושלמי בכל מקום מבואר שק"ש היא מגדר תלמוד תורה, (והרחבנו בזה מכמה ראיות בפרק קמא), וכאן קורא לה קבלת עול מלכות שמים. ונראה לומר דאדרבא כיון שק"ש היא תלמוד תורה, ורבי עסק בתלמוד תורה דרבים, לכן לא היה צריך להפסיק לשינון תלמוד תורה של ק"ש, אבל מלכות שמים שבפסוק ראשון מוטל עליו לקבל, ולכן שאל רב על ק"ש ועל זכירת יצאת מצרים, ועל זה ענה לו רבי חייא שרבי קיבל עליו.

וי"ש לדון בהא דרבי שמעון בפ"ק שאמר זה שינון וזה שינון ולכן לא היה מפסיק מתלמוד תורה לקריאת שמע, האם לא אמר רק מושגתם ואילך דמשם ואילך זה רק משום מצות שינון, אבל קודם לו דהוא מצות קבלת עול מלכות שמים אמר רבי שמעון, או דבכלל לא קרא קריאת שמע.

ומסתבר דמדלא הזכיר הירושלמי שם דבר זה, נראה שרבי שמעון לא קרא כלל. וביאור הדבר, דר"ש כיון שסבר שגדר הלימוד של ק"ש הוא לימוד השהו לתלמוד תורה, אם כן מי שלומד בדרגת ר"ש כמתבאר בפ"ק אינו מצווה כלל בק"ש, אמנם רבי לא סבר שזה עומד כנגד תלמוד תורה, אלא אף במקום תלמוד תורה יש מצות קריאת שמע, רק שסבר שיש דרגה של תלמוד תורה דרבים,

מתניתא מסייעא לרב "אלא שיקבל עליו מלכות שמים תחילה, ואח"כ יקבל עליו עול מצות".

מתבאר שלהבנת הירושלמי נחלקו רב ורבי יוחנן, שלרבי יוחנן קודם מניח תפילין ואח"כ קורא קריאת שמע, ולרב קודם קורא את שמע ואח"כ מניח תפילין.

ואמנם בבבלי למסקנא רב לא פליג וגם לרב קודם מניח תפילין ואח"כ קורא את שמע. אבל להירושלמי פליגי.

והנה טעמיה דרבי יוחנן מפורש בירושלמי (וכ"ה בבבלי), שהכל הוא משום הקריאת שמע והיינו שמלכות שמים שלימה היא כשמונחים עליו התפילין. וסברת רב לפי המשמעות של הירושלמי היא שבזה שצריך להקדים קבלת מלכות שמים לקבלת עול מצוות נכלל בזה שגם קיום המצוות צריך שיהיה אחר קבלת עול מלכות שמים. ויש לדון באמת להבנת הירושלמי אם עכ"פ רב היה מניח התפילין בין פרשה ראשונה לשניה, והיינו אם היה מקדים עכ"פ את עשיית המצוות לקבלת עול מצוות.

* * *

נוסח ברכות התפילין לפי הירושלמי

באי זה צד הוא מברך עליהן ר' זריקן בשם ר' יעקב בר אידי כשהוא נותן על יד מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות תפילין, כשהוא נותן על הראש מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות הנחת תפילין.

לבאר לפי מה שנתברר בארוכה בחלק הביוריים דדעת הירושלמי דהברכות קשורים לק"ש, ולפי"ז את"ש ספק הירושלמי אם ההלכה דשהה כדי לגמור את כולה הוא ביחד עם הברכות או בלי הברכות.

* * *

בירושלמי משמע דפשיטא ליה דכל ברכותיה כאחד לגבי הדין דשהה כדי לגמור את כולה, [ואין צד לומר דבכל ברכה וברכה יהיה בה שיעור שהייה בפני עצמה כדי לגמור את אותה ברכה] וע' תוס' סוף ר"ה דפשיטא ליה שדנים את ברכת אמת ויציב לחודה גבי שהה כדי לגמור את הכולה. ויתכן דהירושלמי לשיטתו וכמו שנתבאר דכל ברכות ק"ש הם סדר אחד של ברכות ק"ש ולכן א"א להפרידם ולא שייך לברך ברכות לבד בלי ק"ש וכנ"ל, א"כ אין שייך דבר זה שמברך ברכה אחת לבדה שיהיה מקום לדון עליה אם יש בה הלכה דשהה כדי לגמור את כולה (אא"כ בדלא מטא זמניה, וכמו שנתבאר בארוכה בחלק הביוריים, אלא דאז אינו מחויב בברכה השניה וא"צ להשלימה אח"כ, ודו"ק).

* * *

הלכה ג'

רבי חייה בשם רבי יוחנן מה טעם אמרו אדם לובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל, כדי שיקבל עליו מלכות שמים משלם. רב אמר קורא את שמע ולובש את תפיליו ומתפלל. מתניתא פליגא כו',

מצוה מפני הרמאין דישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם.

והנה יש להוכיח מזה, דגוף נקי להבנת הירושלמי אינו רק מהפחה ושינה שהרי אין סיבה להאמין אדם בגלל זה. אלא גוף נקי הוא גם מעבירות והרהורים ולכן יש צד שאם רואים אדם שלובשן כל היום הרי זה סימן שהוא אדם מיוחד שנשמר בגוף נקי הן בגשמיות והן ברוחניות. [ועי' מה שנתבאר עוד בזה בחלק הביירוים].

* * *

פטור מתפילין מחמת צער

רבי יוחנן בקייטא (וי"ג בסיתוא) דלא הוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהן (דהיינו של יד ושל ראש), ברם בסיתוא (וי"ג בקייטא) דהוה חזיק רישיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה.

וי"ש להעיר איך יתכן דמשום כאב הראש ביטל מצוות תפילין. ואולי חזינן מכאן דעיקר מצוות הנחת תפילין היא לא כל רגע ורגע. [ויש להוסיף בזה דאם עיקר מצוות תפילין היא להיותם עליו כל היום, א"כ הרי זה בבחינת תכשיט ובגד מיוחד שנמצא על איש הישראלי וכיון שגרם לו לכאב ראש תדיר שוב אין בזה את הקיום של ענין המצווה וצ"ע]

עוד יש לומר דכיון שנגרם לו מזה כאב הראש ממילא נעשה עי"ז הסחת דעת ולכן היה פטור מהנחת תפילין של ראש.

* * *

והראשונים הגיהו את נוסח הברכה שבירושלמי כפי הנוסח שבבבלי. (ברמב"ן נראה שגרס כגריסה שלפנינו, וכן גרסתו לקמן בפרק תשיעי).

אמנם יש לבאר את הנוסח שלפנינו, שברכת להניח שייך בראש דאז הוא קיום הענין שהתפילין עליו לטטפת ולזכרון ורואו כל עמי הארץ שקיומם בהנחה בראש, משא"כ קיום הענין של תפילין של יד שקיומו הוא בקשירה.

* * *

גוף נקי

אמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי. מפני מה לא החזיקו בהן מפני הרמאים.

יש מקום לפרש דברי הירושלמי, דמפני מה לא החזיקו במצוות תפילין להניחן כל היום, וע"ז ענה הירושלמי מפני הרמאין, שילכו ג"כ עם תפילין כל היום על אף שאינם בדרגא זו מחמת שמירת התפילין בגוף נקי, בשביל לרמות שיחזיקום כנאמנים.

עוד יש לפרש, מפני מה לא החזיקו את אלו שלובשים כל היום כאנשים נאמנים. וע"ז ענה הירושלמי מפני הרמאין.

וכן אמנם פירשו בתוס' בשבת נא, א וברא"ש בהלכות קטנות, דנידון הירושלמי הוא מפני מה לא החזיקו בכשרות מי שמנים כל היום. וכתבו שם דאין לפרש מפני מה לא החזיקו להניחם כל היום, שהרי ודאי לא היו מבטלים

נשים בתפילין

תמן תנינן נשים ועבדים פטורים מק"ש ומן התפילין. נשים מניין כו'. התיבון הרי מיכל בת כושי היתה לובשת תפילין כו'. ומשני רבי חזקיה בשם רבי אבהו מיחו בידה חכמים.

ויל"ע למה באמת מיחו בידה חכמים, והרי ודאי יש בזה קיום מצווה גם למי שאינו מצווה ועושה.

ועי' ברמ"א או"ח לח,ג שכתב "ואם הנשים רוצין להחמיר על עצמן, מוחין בידם", ובביאור הגר"א שם הביא את הירושלמי כאן דלמסקנא מיחו בידיה והאריך שם לבאר דזה גם להבבלי בעירובין צו,א, ועיי"ש עוד דהטעם הוא משום דאינן זריזות לשמור בגוף נקי.

ויש להוסיף בזה דהנה יש לתמוה מה הביאו רביה שם בעירובין מהיחידות שהניחו, הרי אדרבא יש להוכיח משאר נשים שלא עשו כן שפטורות, אלא שודאי אין דרך נשים להניח משום קושי השמירה או מטעם אחר, והוכחת הגמ' שם היא דבשלמא אם נשים חיבות אלא שאין יכולות להניח ניחא מדוע לא מחו במי שחשבה בעצמה שיכולה, אבל אם אינה מחויבת בזה ודאי שלא ינחו לה להכנס למצב כזה שאולי יהיה קושי בשמירה על התפילין.

* * *

לבישת תפילין רק אחר לבישת כל הבגדים

תני "נכנס למרחץ, מקום שבני אדם עומדין לבושין יש שם מקרא ותפלה ואין צ"ל שאילת שלום נותן תפילין". משמע דבבית החיצון יכול להניח תפילין.

ובהמשך הירושלמי "אבל אינו לובשן עד שיצא מאותה רשות של כל אותה מרחץ", וכאן משמע שבבית החיצון אין מניח אלא עד שיצא לגמרי.

והמפרשים פירשו [עי' חרדים ופני משה] דרישא דהירושלמי שמניח בבית החיצון היינו בנכנס באקראי, וסיפא דירושלמי שמניח רק כשיוצא לגמרי מהמרחץ מיירי במי שנכנס ורחץ. ופירשו לפי"ז שזה המשך הירושלמי "ודא מסייעא כיי דמר רבי יצחק בגין רבי יוחנן עד יעקב תורמוסרה לא היה לובשן", והיינו סייעתא לזה שרבי יוחנן כשרחץ לא היה לובש בבית החיצון אלא רק כשיצא לגמרי מרשות המרחץ. [ובשו"ע ופוסקים לא הוזכר דבר זה].

ובביאור הענין יש לבאר באופ"א עפימש"כ הרמב"ם דיניח תפילין אחר שמכסה ערותו ולובש בגדיו. ומקור הרמב"ם שצריך ללבוש בגדיו הוא לכאוף מסוגיית הירושלמי כאן. ויש לבאר שמכבוד התפילין ושמירתם צריך להניחם כשהוא לבוש, אבל מאידך כשבא לרחוץ לא הטריחו להוריד מיד ויכול להשאר עד שמוריד הבגד התחתון וכדלעיל בירושלמי גבי רבי יוחנן. ולכן מי שרחץ ובבית האמצעי לובש הבגד התחתון ואח"כ בבית

ללא כל הגבלות בצורת השינה וזמן השינה, אלא כל שהוא דרך עראי מותר.

ועי' סוכה כו,א "תני חדא ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע, ותניא אידך בין קבע בין עראי, ותניא אידך לא קבע ולא עראי, לא קשיא הא דנקיט להו בידיה הא דמנחי ברישיה הא דפריס סודרא עלויה. ופירש רש"י, דנקיט להו בידיה - לא קבע ולא עראי, שמא יפלו מידו. דמנחי ברישיה - עראי מותר, וקבע אסור, שמא יפיח. דפריס סודרא עלייהו - הניחם אצל מראשותיו, בין קבע בין עראי, דלא נתנה תורה למלאכי השרת. ומתבאר דלרש"י שינת עראי מותר. (לבד מה שאמרו בסוכה שם דמיירי במניח ראשו בין ברכיו).

והרמב"ם פירש להיפך דברייתא דמותר שינת עראי, מיירי בפריס סודרא, וז"ל (תפילין ד,טו) "תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו רוח מלמטה כל זמן שהם עליו, לפיכך אסור לישן בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי אלא אם הניח עליהן סודר ולא היתה עמו אשה ישן בהם שינת עראי, וכיצד הוא עושה מניח ראשו בין ברכיו והוא יושב וישן".

ועיקר דברי הרמב"ם צ"ב מה מהני מה שפורס סודר עליהן. עוד צ"ב דאם יש חשש בשינת עראי של שמא יפיח א"כ מה מהני מה שמכסה את התפילין בסודר. וצ"ל בזה דבחשש הפחה הענין הוא דחוץ מעצם הבעיה בהפחה, יש גם בעיה מצד כבוד התפילין שאין ראוי ליכנס בהם למצב כזה שיכול לבא לידי הפחה.

החיצון לובש שאר הבגדים, לזה בא הירושלמי לחדש דלא סגי שהוא בבית החיצון אלא צריך שיצא מרשות כל אותה מרחץ והיינו אין הכוונה שיצא ממש מבי החיצון אלא שיהא לבוש בכל הבגדים, וזהו שרבי יוחנן לא היה מניחן בחזרה עד שהוא מלובש, ודו"ק.

* * *

אכילת קבע בתפילין

רש"י ברכות כג,ב ד"ה חולץ פירש שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו. ולפי"ז מובן למה מותר לאכול אכלת עראי. אך מאידך קשה מאד למה הוצרך הירושלמי להעמיד סוגיא על דבר זה שמותר לאכול אכילת עראי, ולכאן מתבאר מדברי הירושלמי שאיסור האכילה בתפילין הוא מטעם אחר והיה צד לירושלמי שאסור גם אכילת עראי. וטעם הדבר שאסור לאכול אכילת קבע להירושלמי נראה דכל תשמיש קבוע מסדר העולם אין זה דרך כבוד לעשותו עם התפילין והוא מדין כבוד התפילין ושמירתן. אך צ"ע בזה ממה שמותר לעסוק במלאכתו.

* * *

ר' זעירא בשם אבא בר ירמיה אוכל בהן אכילת עראי ואינו אוכל בהן אכילת קבע ישן בהן שינת עראי ואינו ישן בהן שינת קבע.

מרהיטא דהירושלמי משמע דמותר לישן שינת עראי בתפילין,

תליא בפלוגתא דמתני' אם מעכב השמעת האוזן, דמ"ד הרהור לאו כדיבור ס"ל כרבי יוסי דבעינן השמעת האוזן, ומאן דאמר כדיבור סבר כרבי יהודה דהשמעת האוזן לא מעכבת. ועיי"ש בבעל המאור שדחה פירוש זה וע"ע ברא"ש פ"ג סי' יד.

והנה בירושלמי כאן אמרו "רב אמר הלכה כדברי שניהן להקל. והסיק הירושלמי דרב שמע דתני לה רבי חייא בשום רבי מאיר, לכן אמר רב דהלכה כדברי שניהן להקל.

והנה הא דתני לה רבי חייא בשום רבי מאיר, הוא לפנינו בתוספתא פ"ב הי"ג, וז"ל התוספתא "בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזניו דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזניו ומברך לפניו ולאחריה. אמר רבי מאיר פעם אחת היינו יושבין בבית המדרש לפני ר' עקיבא והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעין לאזנינו מפני קסדור אחד שהיה עומד על הפתח אמרו לו אין שעת סכנה ראייה". והנה לרבי מאיר בברייתא זו בעל קרי אין משמיע לאזניו, ומאידך ס"ל דיוצאים בזה. ובמתני' דידן תנינן דבעל קרי מהרהר בלבו. וא"כ יש מזה מקור קצת לפירוש זה שהביא בעל המאור דהרהור כדיבור תליא בהשמעת האוזן.

* * *

"תני נתפלל ולא השמיע לאזניו יצא. למי נצרכה לרבי יוסי. היידן רבי יוסי, הדא דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא ורבי יוסי אומר לא יצא."

ולכן בשינת עראי אמנם לא חיישי' להפחה ממש, אבל מ"מ יש בזה צד קלוש של חשש הפחה שלכן אין זה כבוד לתפילין להכנס למצב כזה, ולזה מהני מה שמכסה את התפילין דרך כבוד לכסות את ה"אות ותהכשיט שבהם".

* * *

"מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי אמר, מאן דעבד טבאות, עושה להן כיס של טפח ונותנן על לבו. מה טעם, שויתי ה' לנגדי תמיד".

ובבבלי ברכות כגא "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ביום גוללן כמין ספר ומניחין בידו כנגד לבו, ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחין".

ומתבאר שבנתינת התפילין כשהן גלולין כנגד לבו, יש בזה קיום של "שויתי ה' לנגדי תמיד" ויש בזה זכרון קבלת עול מלכות שמים.

וכעיי"ז איתא בבבלי סנהדרין כבא גבי כתיבת ספר תורה של מלך "אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד".

* * *

הלכה ד'

מתני' "הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא רבי יוסי אומר לא יצא". בבעל המאור יבא מדפי הרי"ף הביא שיש שפירשו דהפלוגתא בבבלי לקמן אם הרהור כדיבור או לאו כדיבור

בין לחרדים ובין למהר"א פולדא רב חסדא לא פליג על רב מתנה.

אמר רבי יוסי מסתברא דיודי רב חסדא בתרומות דהיא רבי יוסי, אמר רבי חנינא בשם רב חסדא דרבי יוסי היא וכו'. והסברא בזה דבתרומות זה רק הברכה ולא מעכבת. ואה"נ דלא יצא ידי חובת ברכה.

ועכ"פ נמצא לגירסת ופירוש מהר"א פולדא והחרדים, דאין פלוגתא בין רב מתנה לרב חסדא בעיקר הדין לרבי יוסי, ולתרוויהו גם בשאר דברים בין דאורייתא ובין דרבנן מעכב השמעת האוזן, ולתרוויהו מתני' דתרומות כרבי יוסי דתורם רק בידעבד דהברכה לא מעכבת את ההפרשה, ולא יוצא ידי חובת הברכה. ולתרוויהו חרש לא מוציא במגילה, וכל פלוגתייהו היא האם לגרוס במתני' דמגילה חרש דלרב מתנה גורסים ולרב חסדא לא גורסים מסיבות צדדיות.

ופירוש זה קשה, דריהטת הירושלמי, ומה שעשה הירושלמי בזה סוגייתא, משמע דרב חסדא ורב מתנה פליגי בעיקר הדין.

ומדברי הגר"א בשנות אליהו כאן עולה, דבאמת רב חסדא ורב מתנה פליגי בעיקר הדין, דלרב מתנה חרש לא מוציא במגילה, ולרב חסדא מוציא, ולכן רב חסדא לא גורס במגילה חרש, דבאמת חרש מוציא במגילה דבמגילה לא בעינן לרבי יוסי השמעת האוזן. [ועי' שם בשנות אליהו, ובשנות אליהו בתרומות, ובהגהות הרד"ל כאן לגירסת הגר"א ופירוש].

* * *

וביאור החילוק בין תפילה לק"ש הוא, או דתפילה דרבנן (ואף שעיקר המושג תפילה הוא דאורייתא מ"מ צורת חיובה וקיומה הוא דרבנן), או דגם בדרבנן בעינן לרבי יוסי השמעת האוזן לעיכוב, ותפילה שאני דרחמי היא ודיבור בינו לבין עצמו לפני המלך.

תמן תנינן הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן.

אמר רב מתנה דרבי יוסי היא. דבמגילה ודאי מיירי בחרש המדבר ואינו שומע, ואינו מוציא גם בדיעבד, ואתיא כרבי יוסי, דלרב מתנה השמעת האוזן לרבי יוסי מעכבת גם בשאר מצוות. וא"כ לגבי תפילה צ"ל כנ"ל דרחמי ניהו.

אמר רבי יוסה, הוינן סברין מימר מה פליגין רבנן ורבי יוסי בשמע דכתיב בה שמע - הא שאר כל המצוות לא. ולפי"ז היה אפשר לפרש דבתפילה יצא כי היא דרבנן. מן דמר רב מתנה דרבי יוסי הוי היא קריאת שמע היא שאר כל המצוות. ועכשיו שלמדנו רב מתנה דפליגי גם בשאר מצוות מאי טעמא דרבי יוסי והאזנת למצותיו ישמעו אזניך מה שפיך מדבר. ואפ"ה בתפילה יצא כנ"ל.

אמר רב חסדא לית כן במגילה חרש השגרת לשון היא. - פי' מהר"א פולדא דהרי חרש שאמרו בכ"מ שאינו מדבר ואינו שומע וא"כ אינו ענין לשם ולא דפליגי בעיקר דינא על רב מתנה. והחרדים פי' דרב חסדא מעדיף להעמיד מתני' דמגילה כרבי יהודה דסתם מתני' כוותיה והרי לרבי יהודה ודאי יוצא. והנה

ומתפלל למטן. ולמה בראש הזית ובראש התאנה, רבי אבא ורבי סימון תרויהון אמרין מפני שטרחותן מרובה.

וכן הוא ברמב"ם (תפילה ה,ח) "האומנין שהיו עושין מלאכה בראש האילן או בראש הנדבך או בראש הכותל והגיע זמן תפלה יורדין למטה ומתפללין וחוזרין למלאכתן, ואם היו בראש הזית או בראש התאנה מתפללין במקומן מפני שטרחן מרובה".

אמנם רש"י (טז,א) פירש רש"י "מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק, ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם", ובירושלמי מבואר הטעם כרמב"ם. ולרש"י קצת קשה למה בעה"ב אין מתפלל בראש הזית והתאינה. והנה בהא דבעה"ב בין כך יורד אמרינן בגמ' דזה לפי שאין דעתו מיושבת עליו, ופרש"י "לפי שאין דעתו מיושבת עליו - מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה, לא הקלו אצל בעל הבית", וקצת דחוק דבזית ותאינה יש קצת בעתה ופחד ולכן בפועלים בצירוף זה שיש להם ביטול מלאכה וגם אין כ"כ בעתה לכן התירו משא"כ בבעה"ב. וכנראה דגם לרש"י עיקר הטעם הוא משום ביטול מלאכה דפועלים, אלא שלעולם במקום שכזה יש איזה בעתה והחוש מורה שאדם העומד במקום שאינו יציב או דחוק כספינה או אילן או ראש נדבך קשה לו לכוון זמן מרובה, ולכן גבי פועלים התירו להם להתפלל בראש הזית והתאנה דאי משום הבעתה מהסכנה אין חשש כיון שזה בראש הזית והתאינה שענפיהם מרובים,

"אמר רבי יוסי הוינן סברי מימר מה פליגין רבנן ורבי יוסי בשמע דכתיב בה שמע הא שאר כל המצות לא", וקשה להס"ד של רבי יוסי (האמורא), מתני' דמגילה אמאן תרמייה. [ובבבלי טו,ב למסקנא זהו דעת רב יוסף, דלרבי יוסי מעכב השמעה לאוזן רק בק"ש, ומתני' דמגילה מיירי בחרש המדבר ואינו שומע ומתני' מיירי רק גבי לכתחילה, אבל בדיעבד מוציא].

* * *

הלכה ה

"האומנים קורין בראש האילן או בראש הנדבך מה שאין רשאין לעשות כן בתפילה", ובגמ' "כיני מתניתה הפועלים קורין בראש האילן והאומנים בראש הנדבך", ופירשו המפרשים (עי' מהר"א פולדא) שכוונת הגמ' על תיקון הלשון וצחותו שפועלים הם באילן, ואומנים הם בנדבך האבנים. וי"ל דהלכה נתחדשה בזה, שכל ההיתר לקרוא שמע בראש האילן או הנדבך הוא רק למי שרגיל שם בדרך קביעות שאז אין לו ביעתותא ויכול לכיון עכ"פ בפרק ראשון, אבל אין זה היתר לכל אדם (וגם מה שפסק השו"ע סג,ח דגם בעה"ב יכול לקרוא שם ק"ש, זה רק בבעה"ב הרגיל בזה), ועי' בפירוש הר"ש סירילאו.

* * *

"מתפללים בראש הזית ובראש התאנה הא בשאר כל האילנות יורד ומתפלל למטן, ובעל הבית לעולם יורד

בפרק ראשון פוסקים ממלאכתן אבל בשאר הק"ש וכן ברכותיה עוסקים במלאכתן וקורין ומברכין.

וי"ש מקום לומר דבאמת הם לא בירכו ברכות דלפניה ואחריה, ורק ברכת המזון בירכו דהיא דאורייתא (ודייקא נמי שלא בירכו ברכת הטוב והמטיב דהיא דרבנן).

ויל"ע אם בירכו ברכת המוציא לפני אכילתן. ובזה יש מקום לומר דאף דהיא דרבנן מ"מ הרי יסודה ב"סברא" כמבואר בבבלי ר"פ כיצד מברכין והוה כדאורייתא, ועוד דנחשב מועל אם אינו מברך. ובבבלי טז, א אמרינן "ואוכלין פיתן ואין מברכין לפניה", ובהגהות הגר"א כ' דזה פלוגתא ראשונים דלהתוס' בכמה דוכתי אין מברכין, והרי"ף והגאונים גורסים דמברכים על אכילתן לפניה. (וראה במסילת ישירים פרק יא "וכבר פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דברכת המזון").

* * *

הלכה ו

בסוגיא דבעילה ראשונה ושניה, משמע בירושלמי דיש קשר בין הדין של ביאה ראשונה בשבת, לדין של חשש דם נידות בדם בתולים. וביאור הדבר י"ל, דאם מתירים ביאה ראשונה בשבת ולא חיישי' לחבלה, הרי זה באופן דלא הוה פסיק רישיה שיצא דם, והיינו דלא תלינן שודאי יצא דם. ומאחר וכך, אם יוצא דם בביאה ראשונה יש לחוש שיש כאן דם

ואי משום שזה מקום שאינו יציב כו' בזה התירו להם משום ביטול מלאכה, אבל בשאר אילנות לפועלים אסור כי זה מקום חשש שיפלו ואין יכולים לכוון, וכן לבעה"ב אסרו גם בזית ותאנה דהרי לעולם יש שם את חשש הבעתה מחמת שאינו יציב וזה התירו רק לפועלים משום ביטול מלאכה ולא לבעל הבית.

* * *

"ואם היה עליו משאוי של ארבעת קבין מותר, אמר רבי יונתן והוא ששיקל, מהו ששיקל תרין חלקין לחורויי וחד לקומי" (כלומר שמחלק המשא כעין משקולת חלק לפניו וחלק מאחוריו). ובפוסקים (רמב"ם טור ושו"ע) לא הובא דינא דרבי יונתן שיניח שתי שליש מאחוריו ושליש לפניו. ואמנם בבבלי ב"מ קה, ב אמרינן דתניא "הנושא משאוי על כתיפו והגיע זמן תפלה פחות מארבעה קבין מפשילין לאחוריו ומתפלל", ולא הוזכר הענין של שיקל.

* * *

"אמר רבי מנא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שיברך", ועי' ט"ז או"ח קצא שהאריך והרחיב בענין. ובפמ"ג שם דן דהרי בק"ש אמרינן בבבלי טז, א שעוסקין במלאכתן וקורין עכ"פ בפרק שני. ואין לומר שיש בזה פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, דבבלי הוא מבריייתא. והיה אפשר לומר דשאני ק"ש שהיא בגדר שינון דברי תורה ולכן מותר עכ"פ בפרק שני. אמנם אכתי קשה דרהיטת הדברים שהפועלים קוראים ק"ש וברכותיה בשעה שעוסקין במלאכתן ורק

”בעון קומוי רבי יוחנן מהו לבעול בעילה שנייה אמרין לתלות בדם המכה לא הורו ולבעול בעילה שנייה הוא מורייא מה צריכה לה בשבאו לה ימי הפסק ימי טהרה בנתיים”. עי’ במפרשים מהם ב’ השאלות. וקצת קשה לפרש דב’ השאלות כל אחת היא מענין אחר.

ויש לפרש דב’ השאלות הם מצד חבורה בשבת, ושאלו אם מותר לבעול בעילה שניה בשבת ומצד חבורה, וע”ז קמתמה הירושלמי דהיכי משכחת לה הרי לתלות בדם מכה לאו הורי בתינוקת וכ”ש שלא נתיר ביאה שניה מצד איסור נדות. וע”ז משני הירושלמי דמשכחת לה באופן שספרה שבעה.

ועד”ז יש לפרש גם את המשך הירושלמי דמיירי גבי שבת, ”אמר רבי אבהו שושביניה דר’ שמעון בר אבא הוינא שאלית לר’ אלעזר מהו לבעול בעילה שנייה ושרא ליה דהוא סבר כהדא דשמואל, דשמואל אמר פירצה דחוקה נכנסין בה בשבת אפי’ משרת צרורות”.

ואח”כ קאמר ”אמר רבי חגי שושביניה דרבי שמואל קפודקיא הוינא שאלית לר’ יאשיה ושרע מיניה”. ופירוש שאלתיו לרבי יאשיה גבי ביאה שניה בשבת אחר הטהרה ומצד איסור שבת דהיינו אם סמכינן על הא דשמואל, ושרע מיניה - היינו לא הסכים להתיר הדבר.

ואח”כ קאמר ”שאלית לר’ שמואל בר יצחק - אמר לי מעתה אי זה דם נידה ואי זה דם בתולים”, והיינו דעד כמה דלגבי הדם אמרינן שבביאה שניה זה דם נידות ולא תלינן בדם בתולים שוב אין

נדות, דעד כמה דלא תלינן בתורת ודאי שיוצא דם בביאה ראשונה דלכן מותר ביאה ראשונה בשבת א”כ שוב י”ל דכשיוצא דם נחוש לדם בתולים.

אמנם אם אסור לבעול בעילה ראשונה בשבת, והיינו דיש ודאות שיוצא דם, א”כ ביחס לדם נדות, אין שום סיבה לתלות שיש דם נדות, דכיון שיש ודאות שיוצא דם בתולים, א”כ היה צריך להתיר את הדם של דם בתולים ולא לחוש כלל לדם בתולים.

אמנם הדבר צ”ע, דהרי המשנה בנדה ודאי התירה ביאה שניה דתלינן במכה ובדם בתולים והיינו דזה פס”ר דביאה ראשונה זה מגיע מדם מכה ובתולים, והמשנה כאן התירה ביאה ראשונה בשבת ולא חיישינן לחבורה, וא”כ בכל אופן יהיה בזה סתירת המשניות (ובפרט המעשה דבנימין גנזכיה דבירושלמי, ומינימין סקסנאה שבבבלי), וצ”ע.

ויש לבאר בנוסח אחר דבביאה ראשונה כשיש דם הגם שיש קצת צד שזה דם נידות, מ”מ יש כנגד זה חזקת טהרה, ולכן מותר מעיקר הדין, וזו הוראת המשנה בנדה, והאמוראים הראשונים חששו לקצת צד של דם נידות. ולגבי שבת, מאחר ויש קצת צד שזה דם נדות לכן אף דלגבי נדות לא תלינן לטמא, מ”מ פס”ר לא הוה ושרי בשבת. [לבד דעת רבי אליעזר בסוף הסוגיא ד”אי איפשר שלא יצא דם נידה עם דם בתולים”].

* * *

ביאורים בירושלמי

מא

לחוש מצד חבורה בשבת דעד כמה ושרי מצד חבורה בשבת וכו"ל בהערה
דתלינן בדם נדות א"כ כבר אינו פס"ר הקודמת.